

colecția prometeu

[John Harris]

Clone, gene și nemurire

colecția prometeu

John Harris a studiat la Universitatea din Kent și la Colegiul Balliol din Oxford. A fost membru al Comisiei de etică din cadrul Asociației Medicilor Britanici în perioada 1991–1997 și unul dintre directorii fondatori ai Asociației Internaționale de Bioetică. De asemenea, este membru fondator al consiliului de administrație al revistei *Bioethics*, precum și membru al colegiului redacțional al *Journal of Medical Ethics*. Deseori vorbește la radio și la televizor despre problemele eticii biomedicale și despre alte chestiuni pe aceeași temă și a fost consultant pe subiecte de etică în cadrul mai multor organizații și companii, inclusiv la nivelul Parlamentului European, al Organizației Mondiale a Sănătății și al Comisiei Europene. Este fondatorul și coordonatorul unei importante serii de cărți nou apărute la Oxford University Press sub genericul *Issaes in Biomedical Ethics (Chestiuni de etică biomedicală)*.

JOHN HARRIS

CLONE, GENE ȘI NEMURIRE

Etica și revoluția genetică

Traducere de
IRINA-MARGARETA NISTOR

Curtea veche

BUCUREȘTI, 2003

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Harris, John
Clone, gene și nemurire (Etica și revoluția genetică);
trad.: Irina-Margareta Nistor
București: Curtea Veche Publishing, 2003
352 p.; 20 cm (Prometeu, 3)
Bibliogr.
Tit. orig. (eng.): *Clones, Genes, and Immortality (Ethics and the Genetics Revolution)*
ISBN 973-8356-75-X

I. Nistor, Irina-Margareta (trad.)

575

Coperta colecției: Eugen Alexandru Gustea

ISBN 973-8356-75-X

Mulțumiri

Orice cititor al acestei cărți își va da seama imediat că eu nu sînt un om de știință. Nici nu m-am străduit să devin, pentru că ar fi fost oricum o cauză pierdută. Totuși, chestiunile discutate în această carte sînt de o atît de mare importanță și de un atît de viu interes, încît fiecare cetățean în parte trebuie să se familiarizeze cu ele și să-și formeze un punct de vedere în legătură cu ceea ce ar trebui făcut sau ar trebui să fie îngăduit să se facă în domeniul biotehnologiei umane. Drept urmare, am încercat să dobîndesc un anumit nivel de cunoștințe științifice adecvat unei asemenea înțelegeri.

Am fost oarecum avantajat în încercarea mea de a face acest lucru. În primul rînd, am beneficiat în mod special de experiența și răbdarea cîtorva dintre cei mai străluciți savanți din domeniu. Printre acești experți se numără Dian Donnai, Robert Edwards, Mark Ferguson și Susan Kimber — le sînt extrem de recunoscător tuturor pentru sfaturile lor neprețuite. Însă uneori învăț mai greu și sînt destul de circumspect, așa încît, în ciuda ajutorului primit, sînt convins că nu am înțeles multe lucruri și drept urmare sînt sigur că am mai făcut și unele greșeli. M-am străduit, bineînțeles, să verific sau să pun pe alții să verifice în numele meu toate datele științifice și tehnice din această carte, dar nu mă îndoiesc că au mai rămas și unele greșeli.

Cunoștințele necesare pentru înțelegerea problemelor ridicate de biotehnologie nu sînt doar de natură științifică; există și o importantă latură juridică, pentru care Margot Brazier s-a demonstrat a fi o sursă inepuizabilă și incitantă de informații și idei.

Cîțiva prieteni au citit și au comentat anumite capitole sau părți din diverse capitole. Le sînt în special recunoscător următorilor: Margot Brazier, Susan Kimber, Søren Holm, Harry Lesser, Graham Macdonald și Hillel Steiner. Alte persoane de la care am învățat pe măsură ce analizam problemele respective sînt: Peter Braude, Len Doyal, Tony Dyson, Charles Erin, Max Elstein, Raanan Gillon, Sarah Hobson, Simon Winner, Bob Williamson și Edward Yoxen.

Variante ale capitolelor 2 și 4 au fost inițial publicate ca: „Embryos and Hedgehogs: On the Moral Status of the Embryo" („Embrioni și arici: despre statutul moral al embrionului") în lucrarea coordonată de Anthony Dyson și John Harris, *Experiments on Embryos* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1990), și ca „The Wrong of Wrongful Life" („Nedreptatea unei vieți nedrepte") de Len Doyal și Leslie Doyal (coord.), în articolul „Legal and Moral Dilemmas in Modern Medicine" („Dilemele legale și morale în cadrul medicinei moderne") din *Law and Society*, 17:1 (1990). Am revăzut și rescris ambele părți special pentru această carte.

Peter Singer și Susan Kimber au citit cu atenție un manuscris anterior și le sînt foarte îndatorat pentru comentariile utile și sugestiile la obiect.

În final, vreau să menționez încă o dată cît de mult le datorez lui Ronnie Dworkin și Jonathan Glover, care nu încetează să mă facă să cred că filozofia poate aduce o reală contribuție la înțelegerea și rezolvarea dilemelor morale.

Pentru Jacob

Introducere

Ritmul susținut al progreselor științifice și în special al celor din domeniul geneticii și al reproducerii a determinat neglijarea punctului de vedere moral.

Circula chiar era și un banc nu foarte reușit: „Mama e sigură, tatăl e doar o ipoteză." Datorită biotehnologiei, și mama devine acum doar o ipoteză. Conceptul de maternitate în sine a fost împărțit în două odată cu progresele în domeniul embriologiei *in vitro*. Prin aceasta a fost posibilă distincția dintre mama genetică (mama al cărei gamet a fost folosit și al cărei ADN a contribuit prin cei 23 de cromozomi la copilul care a rezultat) și mama gestantă, care poartă și dă naștere copilului. Sigur că din punct de vedere social putem deosebi și o a treia mamă, cea crește propriu-zis copilul. O femeie poate de asemenea să dea naștere propriei sale nepoate folosind ovarele fiicei sale; folosind tehnicile de clonare, își poate cadorisi soțul cu un fiu care să fie fratele lui geamăn identic sau chiar își poate oferi o fiică și în același timp propria sa soră geamănă.

În mod similar, dintotdeauna nașterea a dus la păreri împărțite. La nivel juridic există o distincție clară între delictul de avort și cel de pruncucidere, asta în timp ce majoritatea oamenilor privesc venirea pe lume a unui nou copil ca pe o sărbătoare. S-ar putea să ne aflăm în pragul unei ere în care ectogeneza — respectiv creșterea și aducerea la maturitate a fetusului într-un uter artificial — va deveni posibilă. Cînd se va întîmpla asta, noțiunea de naștere va pierde mult din semnificația sa juridică și socială.

În momentul de față, noi pornim de la ideea că este o crimă să distrugi un fetus aflat în pîntec, dar avem oare drep-

tul să intervenim asupra sa îmbunătățindu-l? Există oare o distincție morală clară între ameliorarea embrionului prin inginerie genetică și intervenția pe care o implică, de pildă, modificarea regimului alimentar al mamei în timpul sarcinii ori educarea ulterioară a copilului pe parcursul dezvoltării sale?

Într-un fel, toate acestea sînt poate cele mai puțin interesante posibilități pe care le oferă biotehnologia. În momentul de față sîntem capabili să transcendem limitele anumitor specii și să programăm propriu-zis noi caracteristici speciilor respective, trăsături care nu au fost niciodată proprii nici unei specii. Putem sau vom fi în cele din urmă capabili să creăm noi ființe „transgenice" care să dețină niște calități și să fie de o natură fără precedent.

Nu am exagera deloc afirmînd că omenirea se află acum la o răspîntie. Pentru prima dată putem practic să ne modelăm nu numai propriul destin, în sensul că putem alege lumea în care dorim să creăm și să trăim, dar și pe noi înșine, așa cum am vrea să fim. Putem acum pur și simplu să schimbăm natura ființei umane. Dacă ar trebui s-o facem sau nu, și în ce fel — iată subiectul acestei cărți. Ar trebui oare să lăudăm ingeniozitatea și imaginația biotehnologilor care au făcut toate acestea posibile sau ar trebui mai degrabă să încercăm să limităm și să menținem controlul asupra activității lor? Această carte va încerca să stabilească politica față de noile posibilități deschise de biotehnologie.

Nu voi trece acum în revistă toate aceste posibilități în amănunt — acest lucru face subiectul capitolului 1. Totuși, aș vrea să clarific faptul că aceasta este o carte despre etica biotehnologiei și geneticii umane. Există o gamă vastă de chestiuni în cadrul biotehnologiei care se referă în special la ingineria genetică și la modificarea altor forme de viață, de la animale și insecte pînă la plante și celule. Mă voi preocupa de aceste noi tendințe doar în măsura în care ele sînt utilizate direct în procesul de inginerie genetică umană. Mai ales, nu voi aborda subiecte precum introducerea în mediul înconjurător a unor organisme și microorganisme modificate genetic, industria biotehnologiei și impactul ei social și economic, utilizarea hormonilor de creștere la animale în fermele zootehnice și situația animalelor în general, controlul asupra poluării și tratarea deșeurilor, conflictele biologice, utilizarea materiilor prime modificate biotehnologic de către

lumea bogată care a „furat" ideea de la lumea a treia sau reglementările internaționale și controlul asupra tuturor acestor chestiuni.

Aceasta este lista subiectelor tabu ce nu vor fi tratate. Iată o bună reclamă făcută unei cărți scrise de altcineva sau poate unei alte cărți pe care o voi scrie eu însumi. Dacă însă veți citi măcar capitolul următor, veți constata că rămîn destul de multe lucruri în egală măsură fascinante și neliniștitoare. Problemele etice și sociale ridicate de ceea ce este deja posibil prin modificările la nivelul indivizilor și la nivelul speciei umane sînt suficient de importante ca să merite în sine o analiză detaliată și atentă. Sper ca aceasta să se întîmple în capitolele următoare.

Există însă un aspect precis al biotehnologiei „umane" care a fost neglijat în mod intenționat. Este vorba de înalta tehnologie aplicată, de exemplu, pentru îngrijirea pacienților tratați medical. Și aceasta pentru că, deși îngrijirea prin înaltă tehnologie reprezintă o prelungire rezonabilă a ceea ce putem numi „biotehnologie", există deja mult prea multe discuții în legătură cu problemele etice care decurg din folosirea medicală a tehnologiei *per se* în literatura, de specialitate, despre etica îngrijirii medicale. Cred că esența biotehnologiei nu constă în „folosirea tehnologiei în biosferă", ci în „folosirea tehnologiei în aplicarea științei biologice".

În această carte termenul de „biotehnologie" se va referi foarte pe larg la *utilizarea tehnologiei în aplicarea științelor biologice și în special a geneticii*[1]. Acesta, după părerea mea, este sensul principal și nu contravine celor trei definiții recunoscute în prezent ale biotehnologiei. S-ar putea ca el să nu corespundă înțelesului larg al termenului, dar eu spun că este cel mai clar și mai cuprinzător. Cu rezervele menționate mai sus, cred că acesta surprinde atît conținutul cărții de față, cît și ceea ce se înțelege în general prin termenul de „biotehnologie"[2].

În privința eticii biotehnologiei umane, întotdeauna am încercat nu numai să trec în revistă problemele de etică ridicate de aceasta, dar și — acolo unde a fost posibil — să formulez concluzii clare în legătură cu ceea ce ar trebui făcut și ceea ce ar trebui să fie îngăduit să se facă. Evident că nu consider concluziile mele ca fiind inatacabile și nici nu cred că ceilalți ar trebui să-mi împărtășească optimismul în pri-

vința a ceea ce ar trebui să se realizeze. Socotesc însă că am adus destule argumente pe care să le accepte și alții.

În ciuda stabilirii unor concluzii etice clare asupra unei vaste game de probleme de biotehnologie umană, nu am o viziune de ansamblu asupra felului în care accesul la ingineria genetică sau la terapia prin gene sau la noile tehnologii de reproducere ar trebui ținut sub control, și nici asupra felului în care cei ce practică ingineria genetică ar trebui supravegheați. Și asta din mai multe motive. Mai întîi, căile și mijloacele de reglementare în domeniu sînt extrem de complexe și ar merita să fie studiate separat într-o carte. Există, de exemplu, o dezbatere foarte complexă asupra meritelor concurente ale reglementărilor organismelor externe de tot felul, pe de o parte, și, pe de altă parte, asupra necesității unei autoreglementări la nivelul diferitelor profesii implicate. Îmi imaginez, de asemenea, că avînd în vedere caracterul delicat al acestor chestiuni de biotehnologie umană, fiecare sistem juridic va dori să-și formuleze propriile legi de reglementare; această legislație va presupune un proces consultativ și la nivel tradițional diferit pentru fiecare caz în parte. De exemplu, în conformitate cu dreptul civil tradițional din Franța, există o comisie națională de etică pentru aceste chestiuni. Lumea anglofonă, pe de altă parte, este dominată de o legislație mai degrabă *ad hoc* de tipul „judecătorul face legea".

Ceea ce am încercat eu să aduc în discuție sînt considerentele morale care ar trebui să atîrne în balanță la nivel individual, de comisie sau de lege atunci cînd se pune problema dacă și în ce fel legislația umană ar trebui ținută sub control. Am încercat să arăt, atunci cînd s-a putut, ce anume contează cu adevărat și care ar trebui să fie ponderea.

Ar trebui, de asemenea, să avertizez că am încercat să am o privire mai largă și să văd mai departe de vîrful nasului meu sau al omenirii din mai multe puncte de vedere. Am încercat să anticipez lucrurile ce ar putea deveni posibile nu la anul, ci eventual în următorii douăzeci de ani. Sigur că sînt șanse să mă înșel în legătură cu ce se va realiza și ce nu, dar nu asta contează. Eu nu încerc să prezic anumite lucruri, ci pur și simplu să analizez posibilitățile și să examinez argumentele pro și contra. Consider că am primit niște sfaturi extrem de înțelepte în legătură cu ceea ce ar putea fi posibil, dar din nou nu asta contează cel mai mult, ci ceea

ce vom încerca să obținem, și nu neapărat dacă vom reuși pînă la urmă.

Mulți cred că dacă încerci să privești prea departe în viitor săvîrșești un lucru iresponsabil sau frivol. Iresponsabil, pentru că un asemenea proces este inevitabil supus greșelii; și frivol, pentru că avem deja de ce să ne îngrijorăm fără să mai inventăm și alte motive de neliniște.

Cred cu tărie că ambele abordări sînt greșite. Dacă e să sperăm oricît de puțin că am putea menține sau eventual deține controlul asupra destinului nostru, trebuie să încercăm să anticipăm ce s-ar putea întîmpla și să ne gîndim dacă vom fi mulțumiți sau ne va părea rău din pricina impedimentelor care ar putea apărea pe parcurs. Este necesar să știm dacă ar trebui să încercăm să sporim numărul și dificultatea acestor obstacole sau să facem tot posibilul să le reducem. Sigur că mai întîi ar trebui să ne preocupe pericolele reale și actuale. Dar și pericolele viitoare și posibile au prostul obicei să devină reale și actuale. Iar atunci cînd o fac, sînt mult mai greu de controlat.

Cînd Brutus a fost confruntat cu ideea că Iuliu Cezar reprezenta o mare primejdie și, ca urmare, trebuia ca răul să fie tăiat de la rădăcină, Shakespeare, a justificat acestuia acțiunile în felul următor:

> Pe Cezar cel de azi, să ne gîndim
> La ce-ar putea fi el în viitor.
> Cu oul de năpîrcă îl asemui,
> Abia clocit și gata veninos,
> Ca neamu-i tot. Omoară-l în găoace![3]

Zicem că șerpii sînt periculoși, deși marea majoritate nu sînt. Important ar fi să aflăm care sînt ouăle din care ies șerpi și care sînt cele care creează antidotul la mușcătura de șarpe și ce anume avem dreptul din punct de vedere moral să facem în ambele cazuri.

Această carte este despre etica geneticii umane și a biotehnologiei, însă nu am încercat să fac și o introducere în filozofia moralei, așa cum n-am încercat să prezint în termeni generali viziunea mea asupra eticii[4]. Am încercat mai degrabă să las argumentele să vorbească de la sine. Întotdeauna există un pericol cînd se pun etichete punctelor de vedere filozofice și cînd oamenii consideră că, dacă resping o anumi-

tă școală de filozofie în general sau aderă la o altă tradiție sau abordare filozofică, pot ignora fără griji sau pot respinge argumente ce aparțin unei alte ramuri filozofice. Majoritatea școlilor de filozofie au ca punct comun nevoia de argumente raționale și de justificări ale unor concluzii de ordin moral. De fapt, contează natura argumentelor, motivelor și justificărilor ce pot fi aduse. Pe mine însă mă interesează doar ce se poate spune pro și contra utilizării biotehnologiei în diferite situații. Căci, deși instrumentele de care dispune biotehnologia au o enormă forță și eficacitate, dacă ele pot fi utilizate sau nu, sau dacă vor fi utilizate în bine sau în rău depinde în mare măsură de hotărîrile politice, care se vor bizui cel mai mult pe forța acestor argumente pro și contra.

S-a spus că politica este arta posibilului. Eu cred că este mai degrabă arta permisibilului. Ar trebui să facem doar ceea ce este posibil *dacă este cazul să facem ceva*. Pentru a afla dacă se cuvine sau nu să facem un lucru, trebuie să cunoaștem toate argumentele pro și contra.

Sîntem în pragul unei noi revoluții de o amploare extraordinară. Revoluția la nivelul biologiei moleculare și al geneticii ne va da posibilitatea să deviem și să controlăm evoluția umană într-o măsură fără precedent. Ea ne va da posibilitatea să creăm noi forme de viață care să ordoneze toate formele de viață existente. Decizia în fața căreia ne aflăm nu presupune dacă ar trebui sau nu să folosim această soluție, ci cum și în ce măsură. Sigur că ar fi mai simplu să ne prefacem că revoluția nu a avut loc și să continuăm să trăim ca mai înainte, numai că ar fi inutil, ba chiar ne-ar implica în cauzarea unei enorme suferințe ce altminteri ar fi putut fi evitată. Nu există nici o cale sigură. Dacă nu vom reuși să producem niște schimbări la nivelul ființei umane, s-ar putea ca rezultatul să fie pe viitor chiar mult mai prost decît ar trebui. Dacă facem niște modificări greșite, ne vom afla în aceeași situație. Cred că ar trebui să învățăm să ne asumăm răspunderea și să încetăm a mai considera că a nu face nimic este mai înțelept decît a face ceva.

Această carte — o ediție revăzută și adăugită a celei inițiale, *Wonderwoman and Superman (Femeia-Minune și Superman)* — a căpătat un nou titlu, care reflectă mai exact preocupările contemporane. Genetica ne face să ne gîndim la posibilele schimbări în natura umană, care pot fi temporare sau pot deveni permanente, fiind întipărite în embrioni și

transmisibile la nesfîrșit generațiilor viitoare. Entuziasmul în privința clonării umane — apărut o dată cu nașterea oiței Dolly, anunțată la începutul anului 1997 (și despre care vom discuta în capitolul 1) — ne reamintește de necesitatea analizării problemelor ridicate de problemele tehnologice cu mult înaintea presiunilor produse de acest anunț extrem de important. Cartea *Wonderwoman and Superman (Femeia-Minune și Superman)* anticipa nașterea lui Dolly și a altora ca ea și furtuna pe care aveau să o stîrnească. De data aceasta argumentele se referă direct la Dolly și la problemele pe care le-a supus atenției tuturor.

Preocupările celor din mass-media referitoare la clonări și la genetică în general nu sînt străine de strădania permanentă a omului de a afla nemurirea. Într-un anumit sens, această căutare este zadarnică, însă pe de altă parte ea poate fi răsplătită prin înțelesurile cu care genetica a îmbogățit o dezbatere care anterior se desfășura mai degrabă la nivel teologic.

Știm că într-un fel genele sînt „nemuritoare". Genele din fiecare dintre noi provin de la strămoșii noștri, iar genele acostora provin de la primele forme de viață de pe Pămînt. Genele pe care le transmitem generațiilor următoare, indiferent de metoda de reproducere, pot supraviețui la nesfîrșit în viitor. Sigur că și aceasta este un fel de „nemurire". Cei pe care îi încîntă o asemenea nemurire se pot alina cu gîndul că genele lor au fost dintotdeauna nemuritoare din acest punct de vedere. Dacă acest tip de nemurire corespunde căutărilor noastre, atunci o parte din fiecare dintre noi este nemuritoare și a fost astfel dintotdeauna.

Așadar, într-un anumit sens sîntem deja nemuritori, iar căutarea noastră este inutilă pentru că nu avem ce să obținem mai mult decît ceea ce avem deja fără să fi făcut vreun efort. Pe de altă parte, căutarea deșartă a nemuririi duce în mod sigur la dezamăgire. Nu din întîmplare aducerea pe lume a unui copil este numită „reproducere". Nu spunem că produce, ființe noi, ci că ne reproducem pe noi înșine. Însă lucrul acesta nu am fost niciodată în stare să-l facem. Noi reproducem o parte din genele noastre sau — într-un anumit tip de clonare — reproducem toate genele noastre. Dar în nici un caz nu ne reproducem „pe noi înșine". Pentru că noi sîntem unici și asta nu numai pentru că avem în principiu un genom unic (gemenii monozigoți identici nu sînt unici în

acest sens). Mai degrabă, sîntem unici pentru că am fost creați de către și în anumite împrejurări unice. Dacă ar fi să enumerăm aleatoriu împrejurările care au stat la baza creării unicității noastre am vedea cît de iluzorie este ideea reproducerii *de sine*. O parte dintre condițiile enumerate pot fi oferite de alte persoane, dar este imposibil să creăm o replică exactă prin inginerie genetică. Timpul, locul, natura nașterii (ordinea nașterii în cazul gemenilor), hrana *in utero*, ADN-ul mitocondrial, hrana după naștere, identitatea părinților, preferințele în alegeri și decizii, toate determină în foarte mare măsură unicitatea naturii noastre.

De aceste subiecte ne vom ocupa tot în capitolul 1, dar deocamdată este de ajuns o simplă ilustrare a lor. Cadavrul îmbălsămat al lui Lenin se află la Mausoleul din Moscova. Să zicem că o celulă din trupul său neînsuflețit ar fi denucleată și genomul lui Lenin ar fi clonat. Oare asta l-ar face pe Lenin nemuritor și i-ar permite să se plimbe din nou printre noi, iar nouă să-l întîlnim dacă am dori? Sper că răspunsul este clar. Vladimir Ilici Ulianov s-a născut la 22 aprilie 1870, în orașul Simbirsk de pe Volga. Aceasta este persoana care a devenit și a fost cunoscută sub numele de V.I. Lenin. Chiar dacă genomul acestui om s-a păstrat intact, n-o să-l mai vedem pe Lenin niciodată. Multe dintre lucrurile care l-au făcut pe Vladimir Ilici să fie ceea ce a fost nu pot fi reproduse, chiar dacă genomul său ar putea fi. Nu putem recrea Rusia prerevoluționară, nu putem simula mediul în care a crescut, educația pe care a primit-o, nu îi putem recrea părinții care să-l crească și să influențeze dezvoltarea sa atît de profund pe cît au făcut-o, fără îndoială. Nu putem face astfel încît teoriile lui Karl Marx să pară la fel de pline de speranțe pe cît vor fi fost atunci, pe scurt nu putem face nimic altceva decît să-i reproducem genomul, ceea ce nu va fi niciodată de ajuns. Nu știu dacă „educația îl face pe om", dar sînt sigur că genele nu îl pot face.

1

Arta posibilului

Impactul biotehnologiei și în special al revoluției genetice asupra vieții noastre și a alegerilor pe care le avem de făcut a fost recent subliniat în mod special de nașterea unui copil. Chiar dacă această naștere, din cîte știu eu, nu a fost vestită de stele ori de magi, este clar că au existat niște înțelepți implicați în această venire pe lume. Judecînd după primirea făcută, această naștere a fost mult mai importantă decît cea a mileniului ce abia a început. Semnificația acestei nașteri are o strînsă legătură cu ceea ce se numește „libertatea de reproducere" sau „autonomia procreatoare" și pune semne de întrebare asupra legitimității tipului de control pe care ar trebui să-l dețină oamenii și societatea asupra a ceea ce, chiar dacă sună pretențios, nu este nimic altceva decît destinul uman. Nașterea în chestiune a fost cea deloc întîmplătoare a unui miel[1]; ea a generat o reacție imediată în întreaga lume, oița și creatorii săi devenind subiectul zilei. Evident că discutăm despre nașterea lui Dolly, primul mamifer clonat, născut ca rezultat al tehnicii de substituție nucleară.

Nașterea a creat senzație, președintele american Clinton a cerut o anchetă referitoare la etica unor asemenea procedee și a anunțat un moratoriu asupra clonării umane realizate din fonduri publice; cîștigătorul Premiului Nobel, britanicul Joseph Rotblat, a considerat că este vorba de o știință scăpată de sub control care va crea „un mijloc de distrugere în masă"[2]; iar ziarul german *Die Welt* a invocat cel de-al Treilea Reich și a comentat: „Clonarea umană corespunde exact punctului de vedere al lui Adolf Hitler asupra lumii"[3].

Pentru a aprecia mai exact miracolul artificialului pe care îl reprezintă și primejdiile pe care le presupune trebuie să începem investigația noastră mult mai din urmă și să aruncăm o privire de ansamblu asupra posibilităților pe care le deschid omenirii biotehnologia și genetica. Avînd în vedere că o parte dintre cele mai interesante și importante tendințe în biotehnologie corespund în mare măsură geneticii, poate că ar trebui să spunem cîteva cuvinte despre ce înseamnă genetica, mai precis genele, căci de aici ar trebui început. Acest capitol va trece în revistă posibilitățile pe care le generează biotehnologia umană în general. Capitolele următoare vor încerca să stabilească pe care dintre aceste lucruri ar trebui să le facem sau măcar să încercăm să le facem și la care am avea motive întemeiate să renunțăm.

I. Genele

D.J. Weatherall face o descriere concisă și strălucită a elementelor de bază ale acestei științe: „Gena este unitatea ereditară care determină structura unui *lanț peptidic*, respectiv a unui șir de aminoacizi care stau la baza tuturor enzimelor și proteinelor... Fiecare celulă conține informații genetice care pot crea o întreagă ființă umană" și „toate aceste informații sînt transmise prin ADN, acidul dezoxiribonucleic, macromolecula în formă de «scară în spirală» descrisă de Watson & Crick cu vreo 30 de ani în urmă."[4]

Iată cum ilustrează Weatherall amploarea problemei pe care o ridică știința geneticii:

> În fiecare celulă a organismului există 2 metri de ADN strîns împachetați și spiralați. Cum există aproximativ 3×10^{12} celule într-un organism, dacă întregul ADN dintr-o ființă umană ar fi pus cap la cap s-ar putea ajunge pînă la Lună și înapoi de 8000 de ori. Cînd pornim în căutarea unei singure gene, practic căutăm acul într-un car cu fîn molecular care reprezintă de 6 milioane de ori dimensiunea acului. Acesta este un tribut adus remarcabilelor progrese în tehnologia ADN-ului recombinat prin care asemenea căutări au devenit de rutină și au aproape întotdeauna sorți de izbîndă[5].

Harta genomului uman

Genomul uman este de fapt setul complet de gene aparținînd unei ființe umane. Se estimează că există 3500 de mi-

lioane de perechi de baze incluse în genomul uman. Din punct de vedere tehnic, este deja posibilă obținerea unei hărți a genomului uman și determinarea secvenței celor 3500 de milioane de perechi de baze necesare îndeplinirii unei asemenea misiuni. Este nevoie doar de resurse financiare. Costul este estimat în mod obișnuit la numai 50 de penny per pereche de bază și se presupune că cercetarea se va încheia pînă în 2004[6].

Deci, ce rost are să ne mai facem griji?

Investigații la nivel de gene

Pe lîngă simpla încîntare a descoperirii propriu-zise, se întrevăd și multe avantaje. Mai întîi, cele mai multe boli umane grave rezultă dintr-o anomalie genetică. Diagnosticul prenatal pentru detectarea unor asemenea boli reprezintă de multă vreme o prioritate absolută, astfel încît părinții să poată decide dacă să dea sau nu naștere unui copil care ar putea fi afectat ereditar. Inițial se putea face o previziune pornind de la istoria medicală a familiilor celor doi părinţă și de la o analiză a cromozomilor, dar la baza stabilirii unui diagnostic stăteau și anumite analize chimice. Mai recent, investigațiile genetice ajută în detectarea multor afecțiuni genetice ale embrionului, cum ar fi de exemplu *coreea lui Huntington*. Diagnoza prenatală pentru sindromul Down și pentru spina bifida este deja bine pusă la punct, iar atunci cînd aceste boli sînt detectate părinții au posibilitatea să aleagă întreruperea de sarcină. Este foarte posibil ca în această din urmă afecțiune genetică să fie implicate mai multe gene cu rol în închiderea tubului neural, drept pentru care pot fi descoperiți cei predispuși la spina bifida. Tot mai multe soluții pentru determinarea anomaliilor genetice specifice sînt posibile, astfel că diagnoza prenatală a maladiilor ereditare va deveni în curînd ceva obișnuit și sigur.

Biopsia celulei unice

Poate și mai importantă este dezvoltarea stabilirii de diagnostice prin utilizarea ADN-ului dintr-o celulă unică. Această biopsie a celulei unice ar putea sta la baza unei analize prin care să se prevadă diagnozele prenatale, deschizînd calea a două strategii diferite.

Mai întîi, folosind tehnicile de fecundare *in vitro*, cei cu riscuri de afecțiuni genetice — fie ca moștenire de familie, fie ca vîrstă etc. — pot recurge la o selectare a embrionilor înainte de faza de implantare a lor, astfel încît să fie implantați doar embrionii sănătoși. În al doilea rînd, atunci cînd vor deveni disponibile pentru toată lumea tehnicile terapeutice genetice, defectele genetice vor putea fi corectate la nivel embrionar fie în faza de preimplantare (*in vitro*), fie în timpul sarcinii (*in vivo*). Tehnicile de terapie genetică nu sînt încă disponibile, așa încît ele reprezintă doar o posibilitate în viitor.

Predispoziții genetice

Pe măsură ce iese la iveală imaginea completă a genomului uman se fac progrese și în domeniul stabilirii unei hărți a anumitor gene din anumite zone ale genomului; o dată cu identificarea defectelor genetice se va ajunge la identificarea predispozițiilor genetice sau a rezistenței față de anumite boli, precum și la o cunoaștere mai amănunțită a felului în care toate acestea sînt afectate de mediul înconjurător. Asemenea predispoziții pot cuprinde posibilitatea declanșării cancerului la vîrsta adultă, rezistența la anumite infecții etc. Astfel se deschide o nouă perspectivă, care presupune niște pași enormi la nivelul medicinii preventive, căci fiecare individ ar putea avea harta genomului său încă din faza embrionară sau de la naștere. Nu numai că s-ar descoperi în acest fel eventualele defecte genetice care ar putea fi corectate pe măsură ce tehnica evoluează, dar s-ar putea identifica și predispozițiile genetice la anumite boli. Din nou, ar fi indicate două tipuri diferite de strategie.

Una ar presupune ca specialiștii în problemele de sănătate să creeze strategii preventive în funcție de nevoile individuale. O dată ce defectele (în cazul în care există) și predispozițiile genetice ale unui anumit individ sau cele inițiale, ale părinților, vor fi cunoscute el ar putea primi diverse sfaturi în legătură cu stilul de viață cel mai adecvat pentru reducerea la minimum a apariției condițiilor favorabile manifestării respectivei predispoziții genetice.

Ca alternativă, tehnicile de fecundare *in vitro* ar putea fi utilizate pentru asemenea selecții în vederea implantării doar a embrionilor optimi. Sau, așa cum remarca Mark Fer-

guson, un redutabil biolog specializat în dezvoltarea celulelor[7]:

> Embrioni diferiți vor avea profile total diferite de predispoziție sau rezistență la diverse boli atunci cînd se va face o asemenea selecție foarte vastă. De aceea, în momentul implantării embrionilor, decizia va fi foarte greu de luat.

Ferguson continuă comentînd posibilitatea utilizării unor asemenea tehnici de selecție pentru anumite tipuri de indivizi, astfel încît, de exemplu, o anumită societate, un guvern sau un „dictator nebun" să încerce în mod intenționat să creeze un grup de elită:

> Într-adevăr, se pare că numărul embrionilor fecundați *in vitro* determină gradul de limitare în orice selecție propusă ca experiment. Diferența dintre embrioni poate fi atît de mare, încît trebuie analizați mii, dacă nu chiar milioane de embrioni ai fiecărui cuplu în parte, pentru a se ajunge la o selecție intenționată a unui anumit genotip la nivel de populație. De aceea, nu mă tem de potențiala manipulare a genomului uman (în bine sau în rău); numărul total necesar pentru atingerea unui asemenea scop reprezintă doar o posibilitate logică. De asemenea, mai cred că selecția naturală lasă mult de dorit în privința genelor umane, iar selecția individuală la acest nivel nu poate avea nici un efect negativ, ci doar unele pozitive[8].

Adulții ideali

Chiar dacă manipularea genomului uman pentru crearea unei rase superioare poate părea de domeniul fanteziei, temerile în privința apariției unor indivizi ideali pot fi ceva mai realiste. Problema de etică, respectiv dacă aceste temeri ar trebui să fie temeri ori speranțe, o voi mai amîna pentru moment. În schimb, biopsia celulară și analiza genetică trebuie utilizate nu numai pentru detectarea bolilor și a predispozițiilor la boli, ci și pentru fenotipuri adulte, cum ar fi sexul, înălțimea, conformația și eventual și alte trăsături cum ar fi inteligența, longevitatea și puterea de atracție.

Evident că alegerea sexului nu este nimic nou. Pruncuciderea selectivă s-a practicat în diferite societăți timp de milenii și încă se mai practică și în vremurile noastre, ba uneori chiar și în societatea noastră. Mai mult, amniocenteza poate dezvălui sexul și mama poate decide dacă să întrerupă sau nu sarcina în funcție de această informație. Totuși,

determinarea sexului ar putea deveni relativ ușoară pe viitor, selectînd un anumit tip de spermă pentru fecundare. Tehnicile sînt deja suficient de dezvoltate spre a fi aplicate la animale, ceea ce presupune identificarea și separarea spermei care dă naștere la masculi de cea care dă naștere la femele. Procesul este relativ simplu atunci cînd se folosește însămînțarea artificială *in vivo*.

Imaginea care se creează prin selectarea sexului este de obicei cea a unor părinți care se joacă de-a Dumnezeu hotărînd sexul copiilor lor și eventual o ordine ideală în care aceștia să vină pe lume: băiat — fată — băiat etc. Mult mai însemnate sînt temerile că anumite societăți ar favoriza nașterea mai multor băieți, astfel încît s-ar ajunge la o discriminare a fetelor de proporția unei epidemi. Aceste politici se vor autocorecta probabil pe termen lung, însă deocamdată s-ar putea să provoace multă nefericire. Trebuie totuși să nu uităm că, avînd în vedere numărul mare de maladii ereditare strîns legate de sexul copilului, ar putea apărea motive serioase de alegere a unui anumit sex în lipsa altor posibile terapii.

Selectarea fenotipului, altul decît cel de sex, este deocamdată o chestiune de viitor, dar problemele pe care le-ar putea ridica această posibilitate nu pot fi amînate. Bineînțeles că vom reveni asupra tuturor acestor chestiuni la momentul oportun.

Copiii ideali

Mai mult ca sigur că din copii ideali se vor dezvolta niște adulți ideali. Și totuși, primul lucru ideal pe care îl poate face un copil este să apară atunci cînd și în felul în care este dorit. În starea de euforie stîrnită de nașterea primului copil conceput prin inseminare artificială — Louise Brown, 1978 — totul părea posibil. Una dintre posibilitățile pe care s-a pus mult accent a fost cea a creării de bănci de embrioni de calitate[9]. Folosind tehnicile de crioprezervare (păstrarea prin congelare), o femeie poate produce atunci cînd se află în perioada de maximă feritilitate un anumit număr de ovule care vor fi fecundate de către partenerul său (sau de oricine vrea ea), din ele urmînd să rezulte niște embrioni care vor fi selectați astfel încît să nu existe probleme genetice, iar apoi vor fi congelați și păstrați într-o bancă specială. În

acest fel, femeia își poate vedea de carieră știind că, în ciuda faptului că va îmbătrîni și va avea prin urmare o mai mare predispoziție la producerea de ovule cu anomalii la nivelul cromozomilor sau cu defecte genetice, ea are deja o rezervă sănătoasă în bancă, pe care o va putea retrage oricînd și pe care o va putea implanta cu încredere.

Acest control de natură clinică, dar și rațional asupra naturii, în funcție de cum îi convine persoanei respective și după prioritățile pe care le are, a dus la reacții extrem de ostile. Vom reveni mai tîrziu asupra corectitudinii acestor reacții ostile. Recent au apărut niște îndoieli în privința viabilității științifice a acestui scenariu. Din nou, Mark Ferguson:

> Și totuși este bine știut că mediul matern, respectiv cantitatea de flux sangvin din uter, hrănirea embrionului, volumul lichidului amniotic etc., joacă toate un rol major în obținerea unui rezultat mulțumitor la nivelul fetusului. Nu este foarte clar în ce măsură o femeie al cărei aparat reproducător îmbătrînește se va putea adapta unor embrioni de o asemenea calitate. Sigur că ei nu vor avea malformații majore, cum ar fi sindromul Down, dar s-ar putea să se dezvolte în niște condiții mai puțin favorabile. Drept care eu cred că aceste tehnici ar trebui aplicate doar atunci cînd există o nevoie stringentă ca mama să poarte sarcina la o vîrstă mai înaintată... N-ar trebui să fie recomandate aceste procedee în cazul în care este vorba doar de o întîrziere de rutină a sarcinii, cum ar fi pînă ce mama își face o carieră serioasă. Asemenea practici larg răspîndite sînt contraindicate în primul rînd, pentru că o femeie al cărei aparat reproducător a îmbătrînit nu ar oferi un mediu propice pentru embrion și apoi simplul fapt că, de fapt, cu cît ești mai în vîrstă atunci cînd faci copii, cu atît îți rămîne mai puțin timp (din perspectiva speranței de viață și a calității ei) ca să-i crești pînă la o vîrstă la care să poată fi independenți[10].

Independent de amînarea sau nu a sarcinii, banca de embrioni oferă și alte avantaje. Iată ce observa R.G. Edwards:

> Identificarea embrionilor cu anomalii genetice ar oferi o alternativă la amniocenteză în cel de-al doilea trimestru de sarcină, iar „avortul *in vitro*" al unui embrion cu probleme din perioada preimplantării (care există încă în sine, minuscul și nediferențiat) ar fi de departe preferabil avortului *in vivo* la douăzeci de săptămîni de sarcină, ca urmare a rezultatelor unei amniocenteze. De asemenea, ar fi mai puțin traumatizant pentru părinți și pentru doctor să dispună de mai mulți embrioni și să-i înlocuiască sau să-i înmagazineze pe cei care sînt normali, astfel

încît să nu mai existe amenințarea unui avort la jumătate de sarcină[11].

Înainte să ne despărțim de discuția generală despre copiii ideali ar trebui să menționăm și faptul că păstrarea prin congelare oferă posibilitatea concepției și a nașterii *post mortem*. Embrionii congelați sau ovulele congelate separat de spermă pot fi dezghețați (dezghețate), iar embrionul poate fi implantat după moartea unuia sau ambilor „părinți". A existat un caz celebru al unei franțuzoaice care a trebuit să se judece prin tribunale pentru dreptul de a obține sperma congelată a soțului său care murise, astfel încît să facă un copil după ce bărbatul murise de cancer[12]. Recent a existat un caz și în Marea Britanie, respectiv cel al doamnei Diane Blood, care a repurtat pe 6 februarie 1997 o victorie istorică la Curtea Engleză de Apel, cîștigînd practic dreptul să exporte sperma soțului său mort, astfel încît s-o poată folosi pentru a avea un copil, în ciuda opoziției pe care a manifestat-o Autoritatea pe Problemele de Fecundare Umană și Embriologie (Human Fecundation and Embryology Authority — HFEA) din Marea Britanie. Domnul și doamna Blood încercau să facă un copil, dar dl. Blood a făcut meningită și a intrat în comă. Doctorii i-au prelevat spermă și dna Blood a dorit s-o folosească pentru a face un copil. HFEA a refuzat să-și dea acceptul și a continuat opoziția în ciuda încercărilor de ordin juridic ale dnei Blood de a-i schimba opinia și în ciuda unei reacții neobișnuit de favorabile a mass-mediei în această chestiune.

Este momentul să facem o distincție clară la care ne vom raporta de multe ori de-a lungul discuțiilor noastre. Este vorba despre manipularea „trăsăturilor somatice" și cea a „genelor". Pe scurt, modificările la nivelul „trăsăturilor somatice" se limitează la celulele unui anumit individ și nu sînt transmisibile din punct de vedere genetic, deci nu se moștenesc de către copiii respectivului. Intervențiile asupra „liniei genetice", pe de altă parte, modifică genomul uman și pe cel al urmașilor. Aceste din urmă manipulări sînt extrem de importante, pentru că ele oferă posibilitatea creării unor forme de viață modificate pentru totdeauna, ba chiar a unora noi, fără precedent.

Intervenții asupra liniei somatice

Manipularea trăsăturilor somatice poate fi foarte importantă din mai multe motive. Anomaliile genetice detectabile la embrioni pot fi corectate prin terapia genelor somatice în diverse feluri. De exemplu, dacă anumite gene lipsesc la cineva, ele pot fi înlocuite. Există deja tehnicile necesare pentru introducerea unor porțiuni de ADN la nivel celular, iar acestea pot fi și mai eficiente în prevenirea handicapurilor majore. Tot așa, intervențiile asupra trăsăturilor somatice pot avea loc la nivel celular fără a implica modificarea unui anumit genom embrionar. Atunci cînd celulele cu anomalii sînt detectate încă în faza embrionară, ele pot fi îndepărtate „fie chirurgical, fie omorîndu-le folosind diverse combinații de toxine asociate anumitor anticorpi monoclonali care recunosc precis aceste celule afectate"[13].

Ferguson consideră că introducerea de materie celulară suplimentară ar fi tehnica cea mai la îndemînă:

> Astfel, de exemplu, dacă embrionului îi lipsesc niște celule ce creează un anumit tip de hormoni sau de celule sangvine, atunci celulele responsabile cu aceste componente ar putea fi introduse în embrion pentru a corecta respectivul neajuns... Se pare că cele mai multe manipulări la nivelul trăsăturilor somatice celulare se petrec în fazele embrionare sau la fetuși[14].

Intervenții asupra liniei germinale

Un avantaj extrem de important în manipularea liniei germinale a unui individ constă în faptul că toate modificările care pot fi produse devin parte integrantă a genomului uman și deci vor fi moștenite de urmași. Mai mult, modificările semnificative la nivel de gene schimbă pentru totdeauna aspectul genetic al individului și, într-o oarecare măsură, propria lui identitate. Ființele astfel modificate sînt considerate de tribunalele din Statele Unite ca noi forme de viață și au fost declarate ca atare. Prima creatură recunoscută astfel este deja celebrul „oncoșoarece", un șoarece modificat genetic astfel încît să își manifeste *myc*-ul oncogen și să-și sporească predispoziția la dezvoltarea tumorelor. Oncoșoarecele a fost anunțat cu surle și tobe ca fiind o foarte utilă unealtă în cercetările din domeniul cancerului[15]. Aceste noi forme de viață se pot reproduce, deci se pot integra în lume. Trebuie să observăm în mod oficial că în timp ce anumite

gene devin parte integrantă și pentru totdeauna a genomului uman, fiind capabile să perpetueze transmiterea către nenumărate generații de urmași a anumitor caracteristici, există și un alt fel de gene (așa-numitele „introduceri instabile"), care după un anumit număr de generații se pierd. O consecință a acestui lucru, oricît de improbabilă ar fi punerea în practică a sistemului deocamdată, este posibilitatea de a crea ființe umane modificate care să devină specii distincte, eventual în concurență directă cu oamenii obișnuiți. Aici deja am pătruns într-un domeniu științifico-fantastic, tendință căreia nu poți să nu i te supui atunci cînd constați progresele biotehnologice. Oricum, în acest domeniu ne aflăm deja într-o oarecare măsură într-un viitor științifico-fantastic, așa încît haideți să vedem măcar cum arată.

Animale transgenice

O altă metodă de modificare a genomului unui animal sau al unei plante este introducerea de porțiuni de ADN dintr-un alt organism. Acest lucru se poate face prin metoda tradițională a încrucișărilor, ajungîndu-se la modificări intenționate de specii, ceea ce se practică de mii de ani. Totuși, de data aceasta este vorba despre obținerea de animale sau plante transgenice prin alte metode decît prin simpla încrucișare.

De obicei, ADN-ul nonparental se introduce printr-o injecție într-unul dintre *pronucleii* embrionului dintr-o fază timpurie. Acest lucru se poate face cu ușurință la șoarece, de exemplu, dar procedeul este mult mai complicat la vertebratele mai mari, deși s-a demonstrat că este posibil în cazul animalelor domestice cum ar fi porcii și oile.

Alte metode care s-au dezvoltat rapid în ultima perioadă presupun fie folosirea unor retroviruși modificați care pot integra o copie a ADN-ului din genomul lor în cromozomii gazdei, și astfel introducerea ADN-ului nonparental la nivelul cromozomilor embrionului, fie folosirea unor celule embrionare foarte timpurii care pot fi introduse într-un alt embrion într-o fază timpurie. Aceste celule timpurii sînt „multipotențiale", ceea ce înseamnă că pot să devină orice parte a organismului în dezvoltare. Deci nu sînt „destinate" să devină urechi sau, să zicem, celule nervoase, ci posedă potențialul de a se dezvolta în orice parte a ființei care va crește din ele.

Ei bine, aceste metode promit foarte mult. Pe de o parte, ar putea face lumină în problema dezvoltării individului dintr-o singură celulă într-un organism complet, ceea ce nu este numai interesant în sine, ci poate explica și de ce uneori procesul are scăpări, furnizînd eventual și mijloacele de corectare a unei dezvoltări anormale a organismului. În special, de exemplu, poate explica de ce și cum anumite tipuri de celule se dezvoltă doar în anumite părți ale corpului sau poate arăta din care regiuni ale embrionului derivă diferitele celule din organismul adult sau cum anumite părți ale corpului compuse din același țesut ajung să aibă tipare diferite de organizare, cum ar fi mîna și piciorul, sau cum se dezvoltă genele implicate în declanșarea cancerului (oncogenele).

Ceva mai prozaic, dar la fel de important, noile organisme pot fi vitale atît în industria medicală, cît și în agricultură. În ceea ce mă privește, nu mai am nimic de adăugat la eleganta relatare a lui Mark Ferguson despre aceste tendințe, care

> includ capacitatea de a produce noi compuși farmacologici extrem de importanți, ușor accesibili la nivelul corpului, de exemplu producerea factorului IX de coagulare a sîngelui în glanda mamară a oii, putînd fi apoi extras din lapte, producerea unor organisme rezistente din punct de vedere genetic la boli (pentru depășire a problemelor de vaccinare sau, și mai important, pentru evitarea bolilor pentru care nu există vaccinuri), dezvoltarea unei zootehnii mai eficiente, prin crearea unor animale care să crească mai mari, mai repede și să poată fi transformate în hrană fără a fi afectat echilibrul fiziologic (aceste procedee s-au obținut prin intervenția asupra glandelor care reglează hormonii de creștere ai diverselor animale), prin crearea unor animale capabile să reziste într-un mediu neprielnic (de exemplu, prin ingineria genetică se poate spori rezistența la factorii poluanți cum ar fi metalele grele) și prin dezvoltarea unor modele mai bune de animale pe care să se poată cerceta bolile umane (de exemplu un tip special de șoarece pentru cercetarea cancerului mamar) sau pentru a cerceta bolile umane care nu au corespondent în lumea animalelor (de exemplu distrofia musculară sau sindromul Lesch-Nyan)[16].

Oameni transgenici

Tehnicile prin care deja s-au obținut animale transgenice pot fi folosite și la oameni, în anumite situații. Dacă, de exemplu, embrionii umani au niște gene anormale, ele pot fi

înlocuite cu alte gene sănătoase, iar deficiența poate fi reparată nu numai la nivel embrionar, ci și ca moștenire definitivă pentru urmași la momentul oportun. Această procedură este deja posibilă pentru înlocuirea unor gene simple, dar în curînd vor putea fi introduse și gene multiple acolo unde genele, de exemplu, nu apar în embrion sau apar în altă parte decît ar fi trebuit sau numărul lor este prea mic[17].

Mult mai fascinantă este însă posibilitatea de a introduce niște gene suplimentare în organismul uman. Acest procedeu nu este menit corectării defectelor genetice, ci introducerii de noi gene — gene care nu apar în mod natural sau normal la oameni —, rezultatul fiind crearea unor ființe transgenice. Scopul și justificarea unui asemenea procedeu nu ar fi îndreptarea defectelor genetice sau vindecarea disfuncțiilor, ci mai degrabă întărirea unor funcții. Trebuie subliniat faptul că acest procedeu poate fi extrem de periculos și de nesigur în prezent, pentru că există posibilitatea ca noile gene sau produse genetice să distrugă echilibrul genetic actual al individului, ceea ce ar duce la niște consecințe imprevizibile.

Această distincție între a îndrepta și a ameliora, între a înlătura o disfuncție și a întări o funcție, este extrem de comentată și va reprezenta un subiect care ne va preocupa într-o oarecare măsură în cele ce urmează.

Femeia-Minune și Superman

Ființele transgenice se putea obține cel mai probabil intervenindu-se asupra embrionilor produși prin fecundarea *in vitro*, deși este posibilă și modificarea genetică a gameților, prin care s-ar obține aceleași rezultate și chiar chirurgia genetică *in utero*. Toate aceste posibilități vor fi discutate mai tîrziu[18]. Deși asemenea ființe umane modificate ar putea transmite la rîndul lor prin reproducerea sexuală schimbările pe care le-au suferit, ele ar trebui însă să se împerecheze exclusiv cu alți adulți transgenici pentru a se asigura că se vor menține trăsăturile necesare. Aceste constrîngeri vor limita cu siguranță posibilitățile de realizare a ființelor transgenice, împiedicînd astfel abuzurile. Din nou apar pericole și dileme etice în ceea ce privește aceste posibilități, la care ne vom referi însă mai tîrziu[19].

Deocamdată ne vom mulțumi numai cu scenariul și vom reaminti în ce măsură aceste ființe transgenice pot fi considerate „supermani" și „femei-minune".

Avantajele creării unor ființe transgenice cu funcții exacerbate sînt extraordinare și ele se pot manifesta atît la nivelul societății, cît și individual. Din nou aceste avantaje sînt surprinse cît se poate de concis de către Mark Ferguson:

> Ar putea fi introduse niște gene individuale care ar conține costul pentru anticorpii împotriva bolilor infecțioase majore, inclusiv împotriva hepatitei B, malariei, SIDA etc. sau niște gene de codificare a enzimelor care ar putea distruge carcinogenele sau factorii poluanți din mediul înconjurător sau niște gene care ar putea interveni pozitiv asupra ADN-ului întîrziind astfel fenomenul de îmbătrînire sau chiar ar face posibilă ingineria genetică la nivelul biosenzorilor. Printr-o tehnică descoperită ulterior s-ar putea introduce o genă care să producă o proteină foarte colorată ce ar putea fi eliminată prin urină de îndată ce nivelul unei anumite molecule din corp (de exemplu o proteină cancerigenă care apare înaintea cancerului) ar atinge o cotă limită. Cu alte cuvinte, cînd urina va deveni verde vei ști că ești pe cale să dezvolți o tumoră malignă la plămîni și vei putea merge imediat la spital pentru un tratament care să neutralizeze din corp acest cancer.
> O asemenea terapie prin gene pozitive poate fi extrem de utilă pentru protejarea anumitor persoane împotriva diverșilor factori poluanți, și a noilor tipuri de infecții majore, cum ar fi SIDA[20].

O soluție pentru bolile de inimă?

Dar boala cea mai cumplită a vremurilor noastre rămîne probabil cea de inimă. Și aici ar putea exista speranța unei manipulări preventive la nivel celular. Așa cum comenta D.J. Weatherall, „fără îndoială, există și un puternic component genetic în apariția prematură a bolilor vasculare"[21]. Weatherall merge mai departe cu speculațiile referitoare la diversele căi prin care tehnologia ADN-ului recombinat poate asigura metode care, de exemplu, să controleze efectele distrugătoare ale colesterolului. Dacă această tehnologie s-ar dovedi a fi una eficientă, atunci una dintre cele mai ucigătoare boli din lumea noastră ar fi repede scoasă la pensie. Încă o dată trebuie subliniat faptul că deocamdată așa ceva nu este posibil și s-ar putea să nu fie niciodată.

Vindecarea rănilor

Tot la nivel celular, dar atunci cînd analizăm posibilitățile nu atît ale manipulării în fază embrionară, cît ale dezvoltării unor tratamente mai generale, ar fi posibilă accelerarea vindecării rănilor și, ca urmare, reduceriea cicatricelor prin aplicarea externă a ingineriei moleculare sau a celulelor clonate. S-ar putea ca în viitor folosirea, să zicem, a unui bandaj chirurgical-biologic în locul celui convențional din trusa de prim ajutoru să fie o soluție de rutină. Mai mult, dacă s-ar putea reduce simțitor cicatricele rămase în urma rănilor, acest lucru ar constitui un avantaj important la nivel psihologic și ar scădea necesitatea operațiilor estetice ca urmare a cazurilor foarte grave.

Atîta vreme cît există noi direcții de cercetare în domeniul tratamentului pentru cancer, pentru bolile de inimă, SIDA și alte boli majore, înseamnă că ne așteaptă niște schimbări fundamentale în domeniul medicinii și al cercetării. Weatherall consideră că se va produce o schimbare a orientării preocupărilor de la nivelul „pacientului în general și al patologiei organelor în special la studierea bolilor la nivel celular și molecular... Aceasta va presupune schimbarea modului de gîndire asupra organizării catedrelor universitare. De asemenea, va presupune o regîndire atentă a felului în care ar putea să fie mai bine integrate științele fundamentale și clinice."[22]

Lumea femeii

Un aspect secundar, dar deloc de neglijat, al muncii fantastice și al progreselor la nivelul embriologiei umane constă în posibilitatea unei *partenogeneze artificiale*. Acesta este procesul prin care ovulul uman nefecundat (precum și ovulele altor animale și mamifere) poate fi stimulat să se dezvolte fără fecundare. Rezultatul este o ființă de sex feminin care seamănă mai degrabă cu clona mamei. Se crede că partenogeneza apare la întîmplare, deși rar, la mai toate speciile, iar în cazul ovulelor prevalate pentru fecundarea *in vitro* procesul se poate induce prin simpla înmuiere a ovulelor nefecundate în alcool[23]. Această posibilitate o vom discuta mai în amănunt în capitolul următor, dar trebuie să remarcăm acum că există dovezi conform cărora este improbabil ca embrionii stimulați partenogenetic să fie im-

plantați cu șanse de reușită. Nu se știe încă dacă această problemă poate fi depășită punînd partenologia în practică și nu abandonînd-o la stadiul de simplă posibilitate teoretică. Am discutat pe larg consecințele morale, politice și sociale ale acestui procedeu cu altă ocazie[24], dar — pentru o înțelegere completă — trebuie observat faptul că, deși încă teoretică, posibilitatea deschide calea către o societate exclusiv feminină viabilă.

Dacă un grup de femei care ar avea resursele tehnologice necesare ar alege această soluție, ele ar putea crea o societate viabilă exclusiv feminină cu capacitatea de a se reproduce fără parte bărbătească, aceasta din urmă nemaiavînd nici măcar umilul rol de a-și dona sperma sau de a fi „taur comunal". Mai mult, femeile singure care și-ar dori copii și care ar fi cu totul împotriva existenței unui bărbat în viața lor ar putea, utilizînd această partenogeneză stimulată artificial, să aibă copiii lor, respectiv *numai și numai ai lor*. Într-adevăr, această perspectivă poate părea foarte tentantă, mai ales că majoritatea părinților își doresc ca de fapt copiii lor să le semene; perspectiva creării aproape a unei clone poate fi de-a dreptul irezistibilă pentru unii, mai ales dacă aspectul genetic al copiilor ar fi integral al lor. Evident că prin acest proces n-ar apărea decît fete, dar se presupune că respectivele femei nu ar privi această posibilitate ca pe un dezavantaj major al procedeului.

Amprenta genetică

În 1985, Alec Jeffreys și echipa sa din Leicester au dezvoltat o „sondă genetică", care pune în evidență tiparul ADN unic pentru fiecare individ[25]. Această sondă (care poartă numele lui Jeffreys) are mai multe utilități. Pe de o parte, dacă există o probă biologică infimă — sînge, salivă, spermă etc. — sistemul lui Jeffreys poate fi folosit pentru a determina de la ce individ provine, identificînd ADN-ul și comparîndu-l cu ADN-ul individual de la o probă similară — mai exact, cu ceea ce numim „amprenta genetică". Acest sistem poate fi folosit în mai multe situații. Se poate determina foarte exact paternitatea sau maternitatea sau dacă anumiți indivizi sînt înrudiți din punct de vedere genetic, și a fost folosit în practică pentru stabilirea gradelor de rudenie în cazul imigrărilor. De asemenea, se poate determina

identitatea violatorilor sau a altor delincvenți care au lăsat o cît de mică urmă biologică. În egală măsură, joacă un rol crucial în determinarea predispoziției la anumite boli, lucru pe care deja l-am discutat. Au existat totuși niște îndoieli asupra eficienței acestei tehnici în cazul analizelor criminalistice efectuate în Statele Unite, dar sistemul pus la punct de Jeffreys continuă să fie considerat drept unul pe care te poți bizui oricînd[26].

Aceste aplicații în practică au deja o conotație comercială și ICI a cerut de curînd și a obținut brevetul pentru sonda Jeffreys, înființînd chiar și o companie care se ocupă de „diagnosticări prin amprentă celulară" pentru a exploata posibilitățile comerciale ale amprentei genetice.

Proprietatea intelectuală

O altă chestiune interesantă, de o importanță generală și foarte larg răspîndită, ce este evidențiată de explozia biotehnologică, dar care nu o vizează exclusiv acest domeniu, constă în proprietatea asupra ideilor și tehnicilor, așa-numita „proprietate intelectuală". Această problemă are mai multe dimensiuni, pe care ne vom mărgini doar să le semnalăm deocamdată.

Prima ar fi chestiunea filozofică în privința proprietății asupra anumitor lucruri cum ar fi ideile. Oare sînt ele niște entități care pot fi proprietatea cuiva? Și care ar fi teoria cea mai adecvată în această situație? În al doilea rînd, problema se pune nu numai din punct de vedere juridic, ci și filozofic și teologic: oare ar putea și ar trebui să fie brevetate noi forme de viață? Ne putem juca de-a Dumnezeu și eventual chiar să-i uzurpăm locul? În sfîrșit, există un aspect mult mai larg, respectiv cel etic, și anume se pune problema dacă ideile și tehnicile de o asemenea importanță pentru toată lumea și cu asemenea potențiale avantaje și pericole ar trebui să fie proprietatea cuiva anume sau ar trebui să fie și să rămînă domeniu public?[27]

II. Embrionii

Încă din 1981 Robert Edwards informa[28] că „acum este posibil să existe un țesut embrionar «de comandă», dezvoltat in vitro, pentru a fi grefat pe adulți". Observînd avanta-

jele menționate mai sus, Edwards continuă: „Grefele realizate cu țesut embrionar pot oferi un orizont mult mai larg decît cele cu țesut prelevat de la nou-născuți sau adulți, pentru că țesutul se poate obține din organe care nu se regenerează la adulți și astfel riscul de respingere a grefei poate fi eliminat."[29] Edwards continuă cu o listă care cuprinde cîteva posibilități concrete, așa cum se prefigurau ele în 1981. El a observat că țesutul fetusului poate fi folosit pentru a înlocui măduva osoasă la pacienții care au fost expuși la radiații, iar celulele hepatice prelevate din fetuși și injectate în placentă pot preveni apariția unei anemii moștenite. „Un control eficient asupra îmbătrînirii imunologice poate presupune o combinație de regim, terapie chimică și grefă de celule... Alte cercetări mai recente au arătat că celulele pancreasului pot fi folosite în cazul diabeticilor, iar cultura de celule de piele poate fi grefată în cazul unor leziuni... Celulele amiotice epiteliale [...] ar putea fi utile în corectarea deficitului de enzime moștenit, atît la copii, cît și la adulți."[30]

În continuare, Edwards spune că există indicii clare că țesutul creierului provenind de la fetuși poate fi capabil să rezolve problemele neurale la adulți și că „există informații că celulele de rinichi pot fi transplantate la nivelul creierului uman pentru a vindeca boli cum ar fi Parkinsonul... Țesutul miocardic [...] ar putea fi obținut fără prea mare dificultate din embrionii dezvoltați in vitro"[31] și ar putea fi folosit de cardiologi pentru „repararea" vaselor de sînge mai mari ale inimii.

Conform unei alte prognoze din 1981 ar fi posibilă evitarea problemelor de respingere, care atunci reprezentau un mare handicap în cazul transplanturilor, prin „«croirea pe măsură» a unor embrioni care să se potrivească perfect persoanei căreia i se face transplantul"[32], Edwards întocmind și o listă cu avantajele majore în utilizarea țesutului de fetus. Primul ar fi că un asemenea țesut „nu ar fi respins de donatorii incompatibili precum țesutul adult" și că „țesutul compatibil la adult ar putea fi obținut și prin clonare" sau, altfel spus, printr-o croire genetică pe măsură, astfel încît să corespundă perfect sau să fie compatibil cu țesutul respectiv[33].

Viitorul e aici

Mare parte din ceea ce părea posibil în 1981 a devenit deja realitate sau cel puțin se află pe agenda de lucru în privința utilizării materiei embrionare în scopuri terapeutice. În biotehnologie un deceniu contează enorm și acest lucru ar trebui să-l avem în vedere atunci cînd concepem scenarii care par științifico-fantastice acum, inclusiv multe dintre cele care au fost sau vor fi prezentate în această carte. Primul transplant de fetus pentru tratarea bolii lui Parkinson a avut deja loc și nu va mai dura mult pînă cînd primii copii concepuți în eprubetă vor avea proprii lor copii.

Este limpede că celulele embrionare posedă caracteristici speciale și au mari avantaje. Celulele creierului la adult nu se regenerează asemenea celulelor embrionare. Acest lucru evidențiază posibilitatea de a folosi celule embrionare pentru a restabili funcțiile creierului și pentru a rezolva problemele neurale la adulți. Într-adevăr, acum se știe că celulele embrionare au de obicei o capacitate uluitoare de a invada și coloniza organele adulte, preluînd sau suplinind funcțiile acestora, corectînd astfel distrugerile intervenite la adulți. Mai mult, celulele embrionare, țesutul și organele embrionare sînt mult mai puțin predispuse la o respingere atunci cînd sînt transplantate decît transplanturile de la adult la adult. Există apoi niște avantaje speciale și destul de importante în posibila utilizare a celulelor, a țesutului și a organelor embrionare pentru transplantul și grefele la adulți. Într-adevăr, experiențele pe animale au demonstrat că celulele embrionare pot fi transplantate cu succes de la o specie la alta depășindu-se barierele genetice dintre specii, iar cercetările recente[34] sugerează că ar fi posibil transplantul fără probleme al organelor de la o specie la alta. Această posibilitate va fi analizată separat în cele ce urmează.

Putem acum să analizăm mai în detaliu căile prin care embrionul sau fetusul ar putea fi exploatați. Folosesc înadins termenul *exploatat:* etica exploatării este un subiect la care voi reveni fără îndoială în capitolele următoare. În principiu, putem să analizăm modalitățile prin care embrionul ar putea fi utilizat în scopuri benefice sau terapeutice pornind de la patru titluri generale.

1. Clonarea

Clonele — dintr-un motiv sau altul — au pus stăpînire pe imaginația noastră. Ideea unor indivizi „trași la xerox" într-un număr nelimitat de copii fără îndoială că atrage sincer și captivează atenția. Din punct de vedere terapeutic, ideea clonării este extrem de importantă pentru că, așa cum prezicea clar Robert Edwards, indivizii clonați vor avea aceleași caracteristici imunologice. Se deschide numaidecît perspectiva, să spunem, a clonării unui individ în fază embrionară, astfel încît o clonă să poată fi utilizată ca țesut conjunctiv sau ca bancă de organe. Ceva mai îndepărtată, dar mai puțin sinistră, pare a fi și ideea de a îngădui ca unul dintre „gemenii" rezultați să se dezvolte normal — să fie implantat și să fie lăsat să ajungă la vîrsta adultă —, în vreme ce celălalt să fie transformat într-un fel de bancă de materie compatibilă, eventual să fie congelat sau păstrat într-o altă formă în suspensie pentru a fi utilizat în caz de nevoie.

Trebuie să începem prin a face o distincție clară între diferitele procedee ce pot fi descrise drept „clonare", în special între clonarea embrionară și clonarea celulară sau a liniilor celulare.

Celulele simple pot fi prelevate din embrioni, fetuși sau chiar de la adulți și se pot dezvolta într-o cultură. Ele se pot diviza de foarte multe ori, fiecare celulă fiind o clonă identică a originalului. Aceste celule sînt utile pentru studiu, dar nu se pot transforma într-un embrion sau într-o ființă adultă. Pe de altă parte, embrionii în fază inițială dezvoltați *in vitro* se pot diviza în doi sau mai mulți embrioni diferiți. Cînd se întîmplă acest lucru pe cale naturală apar gemenii. Acest proces este însă limitat, astfel încît ideea unei reproduceri infinite de embrioni identici nu poate fi pusă în practică prin clonarea embrionilor.

Mult mai dramatică este însă perspectiva „ștergerii" *nucleelor* din celulele unui embrion inițial sau ale unui ovul nefecundat și substituirii lor cu nuclee din celula luată de la un alt embrion sau chiar de la un adult. Temerile provocate de nașterea unei oi se refereau mai cu seamă la ceea ce ar putea însemna asta pentru oameni. În *The Guardian*[35] apărea următorul titlu, care avea să fie preluat și de alte publicații: „În doi ani vor exista clone umane". De aceea trebuie să ne concentrăm asupra posibilităților pe care le oferă această

clonare umană şi să ne întrebăm: ce sînt clonele umane şi de ce ne deranjează într-atîta ideea în sine?

Clonarea umană

Vom începe cu acel tip de clonare umană care se mai numeşte şi „diviziunea masei celulare" sau *„diviziunea embrionară"*.

Diviziunea masei celulare

Deşi tehnica acestei clonări embrionare prin diviziunea masei celulare este deja folosită de ceva vreme (chiar destul de intens) asupra animalelor, abia în octombrie 1993 a fost utilizată pentru prima dată pentru multiplicarea embrionilor umani, atunci cînd Jerry Hall şi Robert Stillman[36] de la Centrul Medical „George Washingon" au clonat embrioni umani prin diviziunea unor embrioni timpurii din două pînă la opt celule într-un embrion dintr-o singură celulă. Printre alte utilizări, clonarea prin diviziunea masei celulare sau diviziunea embrionară poate fi folosită pentru a furniza un embrion „geamăn" pentru biopsie, ceea ce permite ca embrionul neafectat de procedeele invadatoare să fie disponibil pentru implant ca urmare a rezultatului biopsiei, sau pentru a spori numărul de embrioni disponibili pentru implant în tratarea sterilităţii[37]. Oare în ce măsură o asemenea practică este lipsită de etică? Cîteva dintre posibilele probleme au fost deja identificate. S-a pus problema numărului de copii ale unei anumite constituţii genetice; apoi dacă nişte gemeni identici pot fi produşi la distanţă de ani de zile; s-a manifestat îngrijorarea că ar putea apărea un fel de „designeri" de copii; s-a pus la îndoială legitimitatea utilizării unui anumit embrion în detrimentul celuilalt. Şi, în sfîrşit s-a pus problema individualităţii şi a posibilităţii apariţiei unor efecte asupra variabilelor genetice.

Indivizi, gemeni şi variaţii genetice

Clonarea nu produce nişte cópii identice ale aceluiaşi individ. Produce doar nişte cópii identice ale aceluiaşi genotip. Din experienţa noastră cu gemenii identici s-a demonstrat că fiecare are individualitatea sa: propriul său caracter, propriile preferinţe etc. Deşi există dovezi că se manifestă asemănări izbitoare în această direcţie la gemeni, nu există

nici un dubiu asupra faptului că fiecare geamăn este o persoană distinctă, independentă și total separată de celălalt. Dacă l-am clona pe Bill Clinton nu înseamnă că am crea astfel mai mulți președinți ai Statelor Unite. Clonele artificiale nu ridică alte probleme decît gemenii „naturali". Nu ne sperie cu nimic nașterea unor gemeni normali. De ce ne-ar speria ideea unor gemeni creați anume?

Dacă obiecția față de clonare este faptul că se creează niște indivizi identici despărțiți în timp (pentru că embrionii gemeni pot fi implantați în momente diferite, poate chiar la cîțiva ani distanță), atunci aceasta este una extrem de nejustificată. Ar trebui să nu uităm că asemenea gemeni vor fi „identici" în sensul că vor avea același genotip, dar nu vor fi niciodată la drept vorbind identici, în sensul că nu vor arăta la fel în același moment în timp. Fiecare va fi identic cu celălalt, să zicem, la naștere, dar cum datele lor de naștere sînt diferite în timp, momentul în care fiecare va arăta identic cu celălalt nu va veni (probabil) niciodată! Dacă ne așteptăm la niște asemănări de caracter, gusturi etc., este valabil același lucru. Din nou apare distanța în timp, așa încît e cu atît mai puțin probabil ca ei să aibă același *caracter* (pentru că se dezvoltă în medii diferite, iar mediul influențează major personalitatea).

Mai mult, iar acest lucru este cel mai important, etica gemenilor identici despărțiți în timp nu diferă cu nimic de cea a celorlalți „gemeni"[38] despărțiți astfel — problemă care există de cînd a apărut păstrarea prin congelare a embrionilor. Ea nu este cu nimic mai „gravă" decît „problema" de a aduce pe lume niște gemeni identici în mod întîmplător. N-avem nici un fel de obiecții atunci cînd părinții sînt încîntați de gemenii lor identici și nici cînd înlesnesc apariția unor probleme de identitate, îmbrăcîndu-și gemenii identici absolut la fel.

Folosirea fraților în interesul ambelor părți

Am observat posibilitatea de a utiliza diviziunea embrionului pentru a permite analiza genelor prin biopsia embrionului. Embrionul poate fi testat și apoi distrus pentru a se stabili starea de sănătate și starea genelor celorlalte clone. Obiecția cel mai des invocată constă în faptul că „un geamăn ar fi distrus spre binele celuilalt".

Aceasta este o obiecţie bizară şi total greşită. Este chiar suspect din punct de vedere etic să obiectezi la faptul că unul dintre embrioni este sacrificat de dragul celuilalt şi să nu te împotriveşti atunci cînd este sacrificat inutil. La fecundarea *in vitro*, de exemplu, se socoteşte ca o practică utilă înmagazinarea unor embrioni de rezervă pentru a fi utilizaţi ulterior de către mamă sau pentru a-i pune la dispoziţie după voia acestuia fie altor mame, fie în scopuri de cercetare sau spre a fi distruşi. Nu e cu nimic mai rău să foloseşti un embrion pentru a obţine informaţii despre fratele său geamăn, decît să faci pe el o cercetare abstractă sau să-l distrugi pur şi simplu. Dacă se permite folosirea unor embrioni timpurii pentru cercetare sau spre a fi distruşi, utilizarea lor în teste genetice şi pentru verificarea stării de sănătate trebuie la rîndul ei să fie admisă.

Problema etică semnificativă care se pune aici este dacă ar fi moral ca, prin scoaterea în afara legii a creării clonelor prin diviziunea masei celulare, să refuzăm femeii şansa de a avea un copil pe care ea şi-l doreşte cu disperare. Dacă acest procedeu îi va permite unei femei să creeze un număr suficient de embrioni încît să aibă o şansă rezonabilă de a implanta cu succes unul sau doi dintre ei, atunci obiecţiile ar trebui să fie mult mai atent cîntărite. Dacă testarea de dinainte de implant prin biopsie celulară poate distruge embrionul ce urmează a fi însămînţat, ar fi mai bine să se prefere această soluţie unei testări pe clonă, dacă tehnologia permite crearea unei astfel de clone fără risc de distrugere prin separarea a una sau două celule din masa celulară embrionară? Dacă presupunem că fiecare dintre aceste procedee ar putea fi perfecţionat şi ar fi în egală măsură sigur, adică fără riscuri, atunci ar trebui să ne întrebăm care este diferenţa etică dintre prelevarea unei celule pentru biopsia celulară şi distrugerea ei ulterioară, pe de o parte, şi prelevarea unei celule pentru a crea o clonă şi distrugerea ulterioară a clonei, pe de altă parte. Răspunsul nu poate fi decît că distrugerea embrionului clonat ar reprezenta o risipă de potenţial uman. Numai că acelaşi potenţial uman este irosit şi dacă embrionul nu este implantat.

Există o tensiune foarte ciudată între felul în care gîndim din punct de vedere etic distrugerea unui embrion individual care presupune o pierdere celulară, pe de o parte, şi distrugerea unui embrion individual fără pierdere celulară, pe

de altă parte. Procesul de diviziune embrionară permite și o recombinare. Masa celulară inițială (înainte de a ajunge la stadiul de 32 de celule) poate fi divizată într-un număr de embrioni potențial viabili. Asemenea embrioni pot fi la rîndul lor recombinați într-unul singur potențial viabil. Presupunînd că această tehnică este una sigură pentru crearea de clone prin diviziunea masei celulare, dacă embrionii sînt recombinați, înseamnă că un anumit număr de gemeni au fost „distruși" fără a fi însă distrusă vreo celulă. Oare un asemenea procedeu pune probleme de etică?

Dacă, așa cum pare, motivul pentru care sînt formulate obiecții față de recombinarea embrionului constă în pierderea unui potențial uman, atunci poate că ar trebui să fie considerat la fel de lipsit de etică și să *nu* divizezi orice embrion în cît mai mulți gemeni posibili? Procedînd astfel, am putea practic să sporim la maximum acest potențial, a cărui pierdere se presupune că ar duce la o inhibare a recombinării. Dacă toate acestea au reușit să vă zăpăcească, este și pentru că limbajul pe care îl utilizăm poate să creeze o stare de confuzie.

Sîntem deseori, după expresia lui Wittgenstein, induși în eroare de propriul nostru limbaj. Dacă socotim că primul grup de celule sînt „gemeni", acest lucru ne poate face să considerăm total greșit că ar fi vorba de „persoane"[39]. Dacă luăm, de exemplu, o masă celulară embrionară, o putem diviza în șase grupe de celule. Practic astfel s-au creat șase embrioni gemeni. Dacă cinci dintre ei sînt luați și distruși sau recombinați într-unul singur, înseamnă că s-a întîmplat exact același lucru, adică s-a creat un singur embrion potențial viabil. Cu alte cuvinte, s-a irosit un potențial de materie primă ce putea fi utilizată la experiențe sau niște embrioni potențiali viabili. Și totuși, așa se întîmplă de fiecare dată cînd masa celulară care ar putea fi divizată rămîne nedivizată sau cînd un ovul ce ar putea fi fecundat rămîne nefecundat. Acest lucru ne dovedește în cel mai bun caz că nu putem să ne *gîndim* la masa celulară umană inițială ca la o persoană, indiferent cum am denumi-o.

Substituția nucleară

Primele ființe viabile produse din celule fetale prelevate de la un mamifer adult au fost cele de la Edinburgh, consem-

nate în revista *Nature* din 27 februarie 1997.[40] Am semnalat deja o parte dintre reacțiile foarte alarmiste pe care le-a provocat această încercare reușită. Au existat însă și comentatori care au judecat lucrurile la rece, numai că foarte curînd aceștia, la rîndul lor, au intrat în panică. Dr. Hiroshi Nakajima, director general al Organizației Mondiale a Sănătății, a declarat: „OMS consideră utilizarea clonării pentru reproducerea unor ființe umane ca fiind o soluție inacceptabilă din punct de vedere etic, avînd în vedere că încalcă o parte dintre principiile fundamentale care guvernează procrearea asistată medical. Avem în vedere aici și respectul față de demnitatea ființei umane și protecția siguranței materialului genetic uman“[41]. Federico Mayor de la UNESCO s-a grăbit la rîndul său să comenteze: „Ființele umane nu trebuie să fie clonate în nici o situație. Mai mult, Comitetul Internațional de Bioetică al UNESCO (IBC), care a analizat etica progreselor științifice, continuă să susțină că genomul uman trebuie păstrat ca o moștenire comună a omenirii“[42].

De asemenea, parlamentul European a dat o rezoluție în privința clonării în al cărei preambul erau afirmate următoarele (Paragraful B):

> [A]vînd ferma convingere că de fapt clonarea ființelor umane, indiferent dacă este vorba de una experimentală sau în contextul unui tratament de fertilitate, pentru diagnosticarea la preimplanturi, transplantul de țesut sau în orice alt scop, nu poate sub nici o formă să fie justificată sau tolerată de nici o societate, pentru că reprezintă o gravă încălcare a drepturilor fundamentale ale omului și contravine principiului de egalitate între oameni deoarece îngăduie eugenia și selecția rasistă a rasei umane, fiind o jignire adusă demnității umane și presupunînd experiențe pe oameni,

Și care a condus la următoarea concluzie (Clauza 1)

> fiecare individ are dreptul la propria sa identitate genetică, iar clonarea umană este și trebuie să fie în continuare total interzisă[43].

Aceste declarații nu se întemeiază pe argumente și pe o analiză rațională; ele par a fi fost prinse din zbor pentru a justifica o reacție de moment. Există niște vagi referiri la „drepturile omului" sau la „principiile fundamentale", dar fără a se face vreo încercare de a explica în ce constau aceste principii sau în ce fel s-ar putea aplica în cazul clonărilor.

Declarația OMS, de exemplu, se referă la principiile fundamentale care guvernează reproducerea umană și subliniază „respectul față de demnitatea ființei umane" și „protecția siguranței materialului genetic uman". Referirea la demnitatea umană, chiar dacă pare universal valabilă, este extrem de vagă. A cui demnitate este pusă în pericol și cum? Este cumva pusă în primejdie demnitatea geamănului prin existența unei surori gemene? În ce fel siguranța materiei genetice este la rîndul ei compromisă? Este oare mai puțin sigură cînd este introdusă cu precizie de către oamenii de știință, decît atunci cînd este risipită cu neglijența tipică a masculului de condiție medie?[44] UNESCO nu este cu mult mai coerent; în ce fel clonarea afectează „păstrarea genomului uman ca o moștenire comună a omenirii"? Asta înseamnă oare „păstrat intact", adică fără variații, sau „fără o reproducere asexuată"? Clonarea nu are nici un impact asupra variațiilor genomului uman, ci practic repetă o părticică extrem de mică din acesta, care în mod natural se repetă cam la 3,5 la mie dintre nașteri[45].

Multe dintre temerile referitoare la clonare, și în general la ingineria genetică, invocă efectele pe care aceasta le-ar putea avea asupra genomului sau asupra variației genetice, sau ridică la nivel de sacru genomul uman ca sursă comună sau ca moștenire comună. Este foarte greu să înțelegem măcar care este de fapt miza aici. Chestiunea variației genetice nu ne poate amăgi prea mult. Numărul de germeni produși prin clonare va fi întotdeauna atît de mic comparativ cu genomul per total, încît efectul asupra variației genomului uman va fi infim. Putem spune cu toată încrederea că genomul uman și populația umană n-au fost amenințate la începutul mileniului, în anul 1 d.Hr., și totuși populația nu reprezenta atunci decît 1 la sută din ceea ce este astăzi. Se spune că speciile sînt pe cale de dispariție atunci cînd populația scade la aproximativ 1000 de indivizi care se pot reproduce; conform acestor standarde, putem afirma că temerile cum că omenirea și genomul său ar fi pe cale de dispariție sînt exagerate[46].

Rezoluția Parlamentului European intră ceva mai în amănunt: invocînd drepturile fundamentale ale omului și demnitatea umană, practic pune pe tapet un argument. Se sugerează că de fapt clonarea încalcă principiile egalității, „îngăduie eugenia și selecția rasistă a rasei umane". Ace-

lași lucru este însă valabil și în cazul unei analize prenatale sau înaintea unui implant, ca să nu mai discutăm despre donarea de ovule sau de spermă, mamele surogat, avortul și preferința umană în alegerea partenerului de sex. Faptul că o asemenea tehnică ar putea fi folosită în mod nesăbuit nu reprezintă un argument împotriva tehnicii, decît dacă nu există nici o posibilitate de prevenire a abuzurilor sau a utilizărilor în scopuri nepermise. Interzicerea clonării în ideea că ar putea fi folosită în scopuri rasiste e ca și cum ai spune că relațiile sexuale ar trebui interzise pentru că fac posibil violul.

Cel de-al doilea principiu la care face referire Parlamentul European este că „fiecare individ are dreptul la propria sa identitate genetică". Lăsînd deoparte contribuția inevitabilă a ADN-ului mitocondrial[47], am constatat că, la fel ca în cazul gemenilor identici născuți pe cale naturală, identitatea genetică nu este un component esențial în stabilirea identității personale și nici indispensabil în „formarea personalității". Mai mult, atîta vreme cît nu este necesară o identitate genetică pentru identitatea personală sau pentru formarea personalității, nu este prea clar de ce ar trebui să ai dreptul la așa ceva. Și dacă da, ce se întîmplă cu drepturile gemenilor identici?

Să presupunem că ne aflăm în situația în care viața sau numai starea de sănătate a unei femei însărcinate este amenințată. Să zicem de asemenea că ar exista un tratament eficient al cărui singur efect secundar ar fi diviziunea embrionului și deci apariția gemenilor. Oare existența acestui presupus drept la care face apel Parlamentul European ar însemna că terapia respectivă trebuie scoasă în afara legii? Tot așa, să presupunem că ar fi descoperit un vaccin eficient împotriva HIV care ar avea ca efect dublarea numărului de gemeni ce se nasc pe cale naturală: ar mai fi oare o încălcare clară a drepturilor fundamentale ale omului? Trebuie să renunțăm la niște posibile avantaje ce ar decurge din clonarea umană din pricina unor argumente atît de neîntemeiate? Ar trebui să ne amintim că există gemeni monozigoți (identici) și că ei apar cam o dată la 270 de sarcini. Asta înseamnă că Marea Britanie, care are o populație de 58 de milioane, s-a confruntat cu o asemenea situație în peste 200 000 de cazuri. Cum am aborda atunci încălcarea drepturilor omului la scară atît de mare?

Acest imperativ aparent copleșitor de identificare a unor drepturi ce ar fi încălcate prin clonarea umană își găsește uneori expresia în fromulări de genul „dreptul de a avea doi părinți" sau „dreptul de a fi rezultatul unui amestec de gene de la doi indivizi". Toate acestea sînt niște drepturi artificiale și foarte îndoielnice — de unde au apărut, nu cumva dintr-o încercare disperată de a găsi cu orice preț niște drepturi ce ar putea fi încălcate prin clonare? Și totuși, haideți să le luăm în serios măcar pentru o clipă și să admitem că ele contează. Oare sînt într-adevăr încălcate prin tehnica transferului de nuclee?

Dacă prin dreptul de a avea doi părinți se înțelege dreptul de a avea doi părinți la nivel social, acesta este cu siguranță încălcat prin clonare numai dacă familia îndreptățită să crească respectivul copil este formată dintr-un singur membru. Dar aceasta nu se întîmplă numai în cazul clonării, ci și atunci cînd se folosesc noile tehnici de reproducere, iar uneori chiar cînd reproducerea se face pe cale sexuală. Mai mult, dacă există un asemenea drept, el este grav încălcat atunci cînd se produc nenumărate „victime" și nu există nici o dovadă semnificativă conform căreia cineva ar avea de suferit de pe urma încălcării acestui presupus drept. Altfel, ce s-ar întîmpla cu toate văduvele de război din lumea întreagă? Ele ar considera această afirmație de-a dreptul jignitoare.

Dacă, pe de altă parte, interpretăm dreptul de a avea doi părinți ca dreptul de a fi produs din amestecul genelor de la două persoane, atunci presupunerea că acest drept este încălcat cînd nucleul celulei uneia dintre persoane este introdus în ovulul denucleat al celeilalte este falsă în sensul logicii obișnuite. Există însă cel puțin un sens în care un drept astfel exprimat poate fi încălcat prin clonare, dar nu așa cum s-au formulat obiecțiile de pînă acum. Mai întîi, este greșit să se considere că de fapt clona este copilul genetic al donatorului de nucleu. Nu este. Clona este fratele geamăn sau sora geamănă a donatorului de nucleu și urmașul genetic al părinților acestuia. Ea este și va fi întotdeauna copilul genetic a două genotipuri diferite, a două persoane total diferite din punct de vedere genetic, oricît de des ar fi clonată și reclonată[48].

Și totuși, presupusul drept de a fi creat de doi indivizi diferiți poate că este într-adevăr încălcat prin clonare, dar într-un fel cu totul nou. Ovulul denucleat conține ADN mito-

condrial — gene de la femeia căreia îi aparține ovulul respectiv. Prezența inevitabilă a acestui ADN mitocondrial al unei a treia persoane înseamnă că moștenirea genetică a clonelor este de fapt mai bogată decît a altor indivizi, mai bogată în sensul că este obținută mai variat[49]. Acest lucru poate deveni important dacă donatorul de nucleu suferă de niște boli mitocondriale moștenite de la propria sa mamă și dorește un copil genetic care să nu fie afectat de aceste boli. Felul în care acest lucru afectează presupusele drepturi la anumite combinații de „părinți" e și mai greu de imaginat și întărește confuzia care domnește în asemenea afirmații.

Un motiv major pentru continuarea clonării de animale constă în faptul că ea permite studierea bolilor genetice și a dezvoltării genetice în general. Dacă vor exista sau nu avantaje majore și în cazul clonării umane prin substituție nucleară nu este încă prea clar. Fără îndoială că ea le va permite persoanelor cu probleme de fertilitate să aibă proprii copii genetici și, așa cum am mai constatat, va oferi posibilitatea prevenirii unor boli produse de ADN-ul mitocondrial; în egală măsură, i-ar putea ajuta pe „purtătorii" de boli de sistem să nu transmită copiilor lor genetici boala respectivă. De asemenea, clonarea ar putea fi utilizată pentru crearea de „piese de schimb", de exemplu înmulțirea acelui tip de celule din părțile nebolnave ale unui adult.

Orice încercare de folosire a acestei tehnici în Regatul Unit al Marii Britanii este considerată ca profund ilegală. Întrebarea dacă ea este într-adevăr ilegală redeschide discuția asupra clonării ca produs al „fecundării". Aparent doar embrionii fecundați sînt incluși în Legea Fecundării Umane și a Embriologiei din 1990[50]. Tehnica folosită la Edinburgh, care presupune ștergerea nucleului dintr-un ovul nefecundat și înlocuirea lui cu nucleul unei celule de la un individ deja existent duce la evitarea totală a fertilizării și rămîne în afara legislației actuale.

Neliniștea produsă de nașterea oiței Dolly s-ar putea datora și faptului că de la o asemenea tehnică s-a pornit și în scenariul filmului *Himera (The Boys from Brazil)*, în care genotipul lui Hitler era clonat pentru a produce un Führer al viitorului. Ideea că ar putea exista un număr infinit de clone ale lui Hitler sigur că a creat panică. Și totuși, numărul de clone ce ar putea fi produse din genotipul oricărui individ în viitorul apropiat va fi limitat nu de numărul de „cópii" ce pot

fi făcute după un singur genotip (folosind tehnica transferului în serie al nucleelor se poate ajunge la 470 de cópii ale unei singure gene nucleare, așa cum s-a constatat deja la animale[51]), ci de faptul că nu se va dispune de mame-gazde suficiente. Producerea în masă în orice democrație este foarte puțin probabilă. Mai mult, este chiar inutilă o asemenea încercare. Genotipul lui Hitler ar putea produce o persoană „cu probleme testiculare" și mic de statură, dar asta nu înseamnă că s-ar crea un megaloman plin de vicii, întruchiparea răului absolut, din motivele pe care le-am evidențiat deja în considerațiile asupra clonării prin diviziunea masei celulare. Evident că vor exista anumite persoane care vor dori să aibă urmași nu numai cu propriile gene, ci și cu un alt genotip pe măsură. Oricum, nu există nici o posibilitate prin care aceștia să obțină niște indivizi care să le semene întru totul. După atîția ani influențele de mediu vor fi radical diferite, și pentru că fiecare alegere aparent nesemnificativă creează de fapt un destin cu un parcurs imprevizibil Sfîntul Graal al copiei perfecte va continua să rămînă o căutare zadarnică. Putem conchide că oamenii care ar dori să se cloneze ar fi nesăbuiți sau prost sfătuiți, dar ar fi oare și imorali și ar cauza vreun rău major societății sau copiilor lor?

Felul cum va suna legea pentru a preveni reproducerea nu prin 23, ci prin 46 de cromozomi este în continuare discutabil pentru motivele pe care le-am analizat deja, dar există motive serioase de neliniște în ceea ce privește standardele și efectele creșterii copiilor de către cei care și-ar dori să se cloneze. Încercările lor de a-și modela copilul după propria lor imagine vor fi mai mult ca sigur destul de numeroase. Ele ar putea sfîrși la fel de rău ca în cazul celor care au încercat să copieze rasele, religiile sau culturile, lucru ce este pînă la un punct acceptat în mare măsură în lumea contemporană. Totul depinde însă de caracterul și constituția donatorului de genotip. Atunci cînd se nasc gemeni în mod firesc putem considera că este vorba despre o „asemănare pe orizontală", iar atunci cînd gemenii sînt creați prin substituție nucleară avem de-a face cu un fel de „asemănare pe verticală". Chiar dacă gemenii pe orizontală seamănă din toate punctele de vedere, se pare că asta nu ne deranjează atîta vreme cît se produce pe cale naturală. De ce ar trebui să ne deranjeze gemenii pe orizontală obținuți artificial sau cei pe ver-

ticală (unde diferențele dintre gemeni ar fi mai mari)? Chestiunea rămîne în continuare extrem de neclară.

Să presupunem că singura șansă a unei femei de a avea propriul copil genetic ar fi prin clonarea sa. Care ar fi acele argumente puternice care ar putea s-o convingă asupra faptului că nu se cade să folosească substituția nucleară? Trebuie să admitem că de fapt tehnicile de clonare sînt sigure și că temerile inițiale conform cărora cei obținuți prin substituție nucleară ar îmbătrîni mai repede decît ceilalți s-au dovedit a fi nefondate[52]. De obicei socotim așa-zisul „imperativ genetic" ca parte importantă a dreptului de a avea o familie sau de a procrea autonom[53]. Dorința oamenilor de a avea „propriul" copil genetic este larg acceptată și dacă legitimăm aceste aspirații genetice în atîtea cazuri și folosirea diferitelor tehnologii pentru a le atinge[54], atunci este nevoie de niște motivații mult mai precise și mai serioase pentru a mai nega realitatea.

Ar fi salutar să ne amintim că nu există neapărat o legătură între fenomene, atitudini și fapte care ne neliniștesc sau care ne dezgustă, și acele fenomene, atitudini și fapte pe care avem motive întemeiate să le considerăm drept lipsite de etică. Și nici nu rezultă de aici că lucrurile de care sîntem convinși că *sînt* lipsite de etică ar trebui interzise prin legislație sau reglementări juridice. Vom analiza mai îndeaproape rolul jucat de reacțiile de aversiune sau dezgust atunci cînd vom discuta despre „morala sentimentală" în capitolul următor.

Ar trebui, de asemenea, să menționăm că de fapt clonarea nu a fost aparent anticipată de Divinitate în nici una din manifestările acesteia pe pămînt; așa cum nu a apărut nici în cărțile sfinte păstrate pînă astăzi ale diverselor religii. Comentariile ecleziaștilor în această chestiune nu pot fi deci asimilate cu voința Domnului în privința clonării, ci trebuie examinate din perspetiva dovezilor și argumentelor, asemenea judecăților și părerilor tuturor celorlalți oameni.

2. Banca de celule

Am observat deja principala trăsătură a celulelor embrionare, care le permite să invadeze și să colonizeze organismele adulte, precum și faptul că sînt șanse destul de mici ca acestea să fie respinse de către sistemul imunitar gazdă. Acest lucru va face posibilă crearea unei rezerve sau a unei

bănci de celule derivate din embrionii experimentali sau „în plus“[55]. Aceste celule nu trebuie să fie clone ale persoanei care le primește, dar vor fi compatibile prin capacitatea celulelor embrionare în general de a invada și coloniza organismul-gazdă. Ei bine, aceste celule vor fi derivate din embrioni, probabil din așa-numiții „embrioni în plus“ sau „experimentali“ produși în cadrul programului de fecundare *in vitro*. Distincția dintre embrionii „în plus“ și cei „experimentali“ este foarte importantă. Embrionii în plus sau de rezervă sînt niște embrioni normali în surplus față de necesitățile fecundării propriu-zise. Ei apar pentru că femeile care sînt supuse unei fecundări *in vitro* „superovulează“, adică li se administrează niște medicamente care stimulează producția de ovule pe o perioadă dată. Acestea sînt „recoltate“, fecundate, iar embrionii care rezultă sînt analizați atent. Cei sănătoși și normali sînt fie implantați în uterul mamei, fie înghețați și înmagazinați pentru o utilizare ulterioară. Dacă se produc mai mult decît sînt necesari pentru implantare, ei devin embrioni în plus sau de rezervă care pot fi folosiți ca bănci de donatori sau pentru experiențe. Ei sînt foarte utili pentru experiențe, pentru că sînt „de rezervă“ — respectiv un surplus față de ceea ce era absolut necesar.

Unii cercetători, și în special Robert Edwards[56], fac o distincție suplimentară între embrionii de rezervă sănătoși și normali și cei care o dată analizați se dovedesc a fi afectați sau deteriorați. Aceștia nu vor fi implantați și sînt considerați de Edwards „embrioni experimentali“, pentru a-i distinge de cei sănătoși de rezervă care ar putea teoretic să fie implantați în cazul în care ar exista o persoană care să dorească acest lucru. Ne vom ocupa ulterior în amănunt de etica acestor bănci de celule.

3. Nou-născuți neviabili

Nou-născuții cu afecțiuni grave pot fi păstrați în viață, deși aceste afecțiuni îi fac neviabili pe termen lung. Copiii născuți cu anencefalie, de exemplu — adică fără creier — nu trăiesc prea mult. Ei pot fi păstrați în viață ceva mai mult pentru a deveni o sursă utilă de organe, țesut conjunctiv etc. Pentru mulți, acești nou-născuți intră într-o altă categorie morală, așa încît faptul că ei devin donatori de organe reprezintă un alt subiect[58].

4. Folosirea materiei fetale pentru transplanturi

Acesta va fi, probabil, unul dintre cele mai importante progrese în viitorul apropiat. Deja utilizarea țesutului fetal în tratarea bolii Parkinson a ajuns de notorietate publică și am trecut în revistă mare parte din alte posibile utilizări. Aici trebuie însă să menționăm că există diverse căi prin care materia primă de la fetus și embrion ar putea fi folosită.

(a) Transplanturi de la embrion la embrion. Pe lîngă posibilitatea unor modificări genetice la nivelul fetusului prin înlocuirea sau introducerea de celule și materie genetică pentru a crea ființe umane transgenice, subiect pe care l-am discutat deja, embrionul este atît un donator, cît și un primitor foarte potrivit pentru transplant. În cazul animalelor s-au realizat cu mare succes transplanturi pentru toate organele importante: inimă, rinichi, ficat etc. Asemenea transplanturi sînt și mai reușite la nivel embrionar, atît pentru faptul că există o mai mică posibilitate de respingere, cît și pentru că embrionul va crește o dată cu transplantul, spre deosebire de adulți, la care perioada de creștere deja s-a încheiat. Avem deci toate motivele să credem că o asemenea reușită se poate obține și la nivelul embrionilor umani, și că așa-numita terapie fetală este deja unul dintre domeniile din cadrul medicinii aflat în plin progres. Această terapie poate fi executată pe embrion sau pe fetus *in utero*, cu posibile complicații generate de faptul că operația s-ar face prin intermediul corpului mamei. În Statele Unite există deja un caz în care mama a fost supusă unei cezariene împotriva voinței sale, luîndu-se în calcul sănătatea copilului încă nenăscut[58]. Veșnica discuție în contradictoriu în privința drepturilor mamei și ale embrionului va continua să fie de mare interes.

(b) Transplanturi de la embrion la adult. Am discutat deja posibilitatea creării unor bănci de embrioni și chiar a realizării transplantului de țesut și de organe de la niște clone special create. Mai rămîne problema utilizării embrionilor de rezervă sau experimentali ca donatori de organe și a fetușilor avortați ulterior în ciclul de dezvoltare ca surse pentru transplant sau pentru grefe la adulți.

Transplanturile la animale de la fetus la adult în cazul organelor importante s-au dovedit un succes atunci cînd organul embrionar a fost implantat în tandem cu un organ bolnav al adultului, inițial pentru a spori funcționarea și a continua dezvoltarea și treptat pentru a prelua sistemul care

nu mai funcționa. Dacă ceea ce s-a reușit la animale poate fi repetat pe oameni, și avem toate motivele să credem că se poate, atunci va fi o cerere tot mai mare de fetuși donatori de organe, precum și de celule și țesut fetal.

III. Animale, plante și alte organisme

1. Animale

Animalele apar la nivelul dezvoltării biotehnologiei în două moduri distincte: pentru experiențe, caz în care pot fi utilizate pentru testarea procedeelor care în final se vor aplica la oameni, sau pentru testarea efectelor probabile asupra oamenilor a diferitelor substanțe ce ar putea fi eliberate în atmosferă sau utilizate în tratarea animalelor sau plantelor. De asemenea, pot fi folosite pentru a testa procedeele care se vor aplica apoi la scară comercială pentru modificarea speciilor de animale.

Folosirea animalelor pentru experiențe ridică probleme generale de etică a tratării animalelor în diverse feluri, precum și problema exploatării de către o specie a tuturor celorlalte. Există și alte probleme mai precise și mai acute legate de etica modificării anumitor animale sau specii și chiar de crearea de noi forme de viață.

De asemenea, este pusă în discuție folosirea animalelor ca sursă de materie pentru scopuri terapeutice în cazul oamenilor. Animalele sînt astfel utilizate de mult. Producerea de insulină pentru tratarea diabetului a depins întotdeauna de rezerva de animale și mai ales de insulina de la porci. O inimă de babuin a fost folosită pentru un transplant la om, iar în Marea Britanie în momentul de față, la Spitalul Dulwich și în alte părți[59], este pusă la punct o tehnică de îndepărtare a anticorpilor care determină respingerea organelor transplantate la om, încercîndu-se astfel să se găsească o cale de utilizare a organelor animalelor în mod obișnuit pentru transplanturi.

Experiențele pe animale datează de mult. Hormonul de creștere de la om, de exemplu, a fost folosit pe șoareci pentru a se obține o rasă care se înmulțește rapid, niște „super-șoareci" care se dezvoltă cel puțin de două ori mai mult decît cei obișnuiți. Diverse specii au fost încrucișate, în special la Cambridge, unde prin fuzionarea unor celule de la oi

și țapi s-a încercat obținerea unui hibrid sau a unei „himeri"; dar nu se știe exact dacă a aruncat sau nu flăcări pe gură.

Deja se utilizează tehnici de fecundare *in vitro* și transfer de embrioane la animale. Embrioanele de vaci sînt tot mai des prelevate de la vaci și congelate pentru a deveni un produs comercial. Urmașii vacilor de rasă pot fi astfel vînduți în toată lumea, iar acest lucru are drept consecință creșterea profiturilor și, bineînțeles, a numărului de urmași ce pot fi produși de o singură mamă de rasă. Deseori prin tehnicile ADN-ului recombinat se obțin rase de animale super-eficiente, în sensul că pot fi transformate în hrană într-o proporție mai mare și sînt mai rezistente la diverse boli ori, așa cum am văzut, pot supraviețui în medii potrivnice.

Mulți oameni au tot felul de idei preconcepute în privința acestui tip de control asupra naturii. Unul dintre principalii generatori de polemică din America, Jeremy Rifkin, are o teorie aproape mistică în legătură cu preferința sa pentru categoriile tradiționale și pentru „noțiunea de specie ca entitate separată, recognoscibilă, de o natură unică, pămînteană"[60]. Iată niște subiecte interesante. Asupra unora dintre ele vom reveni la momentul oportun[61].

2. Plante și microorganisme

Folosirea ingineriei genetice la plante și la alte organisme, de exemplu la bacterii, a devenit deja o rutină în agricultura practicată în scopuri comerciale, deși organismele modificate genetic continuă să fie strict controlate. Plantele și copacii sînt clonați astfel încît să apară specii noi sau mai profitabile care apoi să fie produse în masă. Pe termen lung s-ar putea ajunge și la o fixare a azotului prin mijloace genetice la plante. În felul acesta plantele respective își vor produce singure îngrășămintele, deci nu vor mai avea nevoie de îngrășăminte artificiale. De asemenea, se vor putea dezvolta și pe terenuri destul de sterpe și astfel vor face practic „deșertul să înflorească".

Producția în masă a bacteriilor modificate genetic este, de asemenea, posibilă și poate avea diverse utilități. Am să dau un singur exemplu: o bacterie foarte des întîlnită, P-Syringae, care are proprietatea de a ajuta la formarea cristalelor de gheață. Ea se găsește la plantele din lumea întreagă. Savanții de la Universitatea din California au modificat genetic această bacterie, pentru ca, în loc să ajute la formarea

cristalelor de gheață, să aibă efectul invers. Cum un mare dușman al recoltelor este gerul, ar putea fi produsă la scară largă această bacterie modificată genetic, numită „ice-minus" eliminînd bacteria P-Syringae și înlocuindu-o cu cea pentru dezgheț astfel încît să se obțină niște recolte rezistente la ger[62].

Animalele, plantele și bacteriile modificate genetic pun niște probleme specifice. Ele au trei caracteristici care le fac să fie unice față de alte produse ale tehnologiei avansate. Ca și în cazul modificării embrionilor, la care ne-am referit mai la începutul acestui capitol, plantele și animalele modificate genetic transmit modificările respective generațiilor următoare. Mai mult, și ceea ce este și mai important, ele pot migra. Astfel, este imposibil să li se stabilească niște granițe bine controlate. O dată ce sînt puse în libertate, respectiv plantate pentru scopuri comerciale, ele nu mai pot fi readuse în laborator sau eliminate din mediu.

Astfel se ridică problema: avînd în vedere faptul că modificările genetice sînt ireversibile la bacterii, plante și animale și luînd în considerație ritmul rapid de reproducere și de migrare comparativ, să zicem, cu cel al oamenilor, oare ar trebui să ne asumăm riscul unor schimbări permanente și ireversibile în cadrul ecosistemului?

IV. Concluzii

Sînt multe probleme de dezbătut! Și asta trebuie să începem să facem acum. Va trebui mai întîi să stabilim niște parametri de ordin etic în privința biotehnologiei umane, iar în capitolele următoare vom analiza în amănunt cele mai multe dintre problemele și descoperirile pe care tocmai le-am menționat.

Aceasta este o carte despre biotehnologia umană, de aceea vom menționa doar în trecere animalele și plantele, în măsura în care ele afectează dezvoltarea la nivelul biotehnologiei umane. Pînă acum ele au intrat în discuție doar indirect și mă tem că nici de acum înainte nu le voi acorda mai multă atenție. Chestiunile pe care le ridică sînt fascinante și sper să le discut într-o altă carte, dar deocamdată trebuie să ne concentrăm asupra eticii biotehnologiei umane.

2

Cercetări pe embrioni

Principalul element al biotehnologiei umane îl constituie embrionul. Mai întîi, bineînțeles, pentru că studiile asupra embrionului și a posibilității de a fecunda embrionul uman în eprubetă, în laborator, au dus la nașterea primului copil conceput „în eprubetă", Louise Brown, și la explozia interesului general pentru embriologia umană. Felul în care se dezvoltă embrionul și felul în care genele se manifestă la rîndul lor, precum și modalitatea de a le modifica sau de a le influența continuă să rămînă pe primul loc. În special răspunsul la întrebarea dacă o mare parte din posibilitățile pe care le-am examinat deja vor deveni realitate depinde în mare măsură de continuarea studiilor asupra embrionului și în special asupra embrionului uman. Și astfel se pune problema legitimității experiențelor pe embrioni.

Tot de ordin etic sînt și problemele ridicate de folosirea (eventual fără „manipulare") a celulelor embrionare, a țesutului și a altor părți ale embrionului, precum și de utilizarea nou-născuților și a fetușilor avortați ca surse de materie terapeutică și pentru experiențe. Acestea sînt problemele pe care urmează să le examinăm[1].

Problema dacă trebuie sau nu să permitem experiențele pe embrionul uman sau folosirea acestuia și dacă poate fi îngăduit ca embrionul sau țesutul embrionar să fie folosite pentru experiențe sau în scopuri terapeutice a fost îndelung discutată. Există cîteva perspective din care trebuie abordate asemenea chestiuni. De exemplu, abordarea tipic feministă, care „nu recunoaște embrionul ca o entitate umană separată. Astfel, femeile și contextul social rămîn în centrul atenției din această perspectivă"[2].

Tot așa, există ceea ce s-ar putea numi abordarea strict utilitară, care tratează problema doar în termeni de costuri și avantaje, lăsînd aspectul moral pe seama sensibilității oamenilor, în general, în privința tratării embrionilor raportată la avantajele pe care le-ar aduce omenirii cercetările respective. Apoi, mai există și cei care văd problema doar ca o chestiune de drepturi ale embrionului și consideră de la sine înțeles „faptul" că embrionul este o ființă umană care beneficiază de „drepturile omului".

Oricare ar fi perspectiva din care se abordează aceste chestiuni, există un aspect pe care nu-l putem cu nici un chip ignora, și anume statutul moral al embrionului. Căci, în ce fel are dreptul cineva să folosească un embrion depinde de importanța morală sau de statutul acestuia, la fel cum ar trebui să se petreacă lucrurile cu fiecare dintre noi. Justificarea morală a protecției pe care ar trebui să o asigurăm tuturor, în virtutea căreia nu putem fi folosiți sau nu se pot face experiențe pe noi fără consimțămîntul nostru, derivă din diferențele de ordin moral care există între noi și celelalte ființe și din trăsăturile morale relevante de care dispunem. Astfel, dacă embrionul are o importanță morală comparabilă cu, să spunem, cea a unui adult normal, atunci drepturile morale și protecția care ar trebui să i se asigure se extind și asupra embrionului. Dacă nu e corect să faci experiențe pe adulți normali fără consimțămîntul lor sau să-i folosești doar ca bancă de țesuturi sau de organe, atunci este la fel de incorect să tratezi astfel embrionii. Astfel, cînd adeptele mișcării feministe susțin că nu recunosc embrionul ca entitate umană separată, aceasta este o poziție demnă de respect doar dacă ea reprezintă concluzia unei discuții de ordin moral care pune problema statutului pe care ar trebui să-l aibă embrionul uman.

Deci, aceasta este prima întrebare căreia ar trebui să i se găsească un răspuns. Chiar dacă putem răspunde, tot mai rămîn cîteva considerații care se întemeiază pe acordul pentru experiențe pe embrioni și la care ne vom referi mai tîrziu. Așadar, mai întîi, putem oare să determinăm statutul moral al embrionului?

I. Embrioni și persoane

Mary Warnock este filozoful care a avut o enormă influență în privința a ceea ce este îngăduit sau nu să se facă în ca-

zul embrionilor, atît din poziția sa de președinte[3] al Comisiei Warnock, cît și ca urmare a numeroaselor sale lucrări despre embrioni. Într-un eseu foarte important intitulat *Do Human Cells Have Rights?* (*Oare celulele umane au drepturi?*)[4] Mary Warnock se referă la problema de bază pe care urmează s-o discutăm. Ea pornește de la întrebarea dacă problema statutului moral al embrionului coincide cu problema dacă embrionul este sau nu o persoană. Ea observă că există o presupunere firească, și anume „dacă se poate demonstra că embrionul este o persoană, atunci rezultă că are și drepturi, pentru că orice persoană are drepturi, căci, după cum bine se știe, doar persoanele au drepturi"[5]. Mary Warnock consideră că această abordare găsește uneori niște justificări greșite și crede că din acest motiv chestiunea trebuie foarte bine clarificată de la început.

Pornind de la o investigație anterioară a mea[6] asupra acestui subiect, comentează:

> John Harris de la Universitatea din Manchester... susține că dacă ne punem întrebarea folosirii sau nu a embrionilor umani, respectiv dacă e permisă și pentru cîtă vreme, ar trebui să ne întrebăm cînd anume viața omului începe să aibă o semnificație morală. În privința asta sînt întru totul de acord. Dar el spune în continuare că această întrebare este similară cu întrebarea cînd embrionul devine o persoană? Aici cred că apare confuzia, pentru că la întrebarea referitoare la semnificația morală, respectiv cînd embrionii încep să aibă o valoare morală, este clar că răspunsul se poate da doar printr-o judecată și o decizie precisă în conformitate cu un anumit punct de vedere moral. Nu mai este o chestiune de fapte, ci de valoare. Cît de mult ar trebui să prețuim viața umană în fazele sale de început? A traduce aceasta în întrebarea dacă trebuie sau nu, în fazele inițiale ale embrionului, să-l considerăm o persoană, e ca și cum am traduce totul într-o stare de lucruri... Problema dacă embrionul este sau nu o persoană este o chestiune de valoare la fel ca și întrebarea cînd anume viața umană începe să conteze.

Excluzînd micile șicane care sînt irelevante pentru discuția noastră, sînt de acord cu ceea ce spune Warnock aici, și într-adevăr am folosit termenul de „persoană" doar în acest sens, ca o formulare prescurtată a tuturor motivațiilor pe care le avem pentru a considera că cineva are o calitate morală individuală. Pentru mine și pentru Warnock problema dacă un individ este sau nu o persoană se pune doar din

punctul de vedere al importanței morale pe care acesta o are; și în special dacă are acea valoare morală a unui adult obișnuit. Nu cred că cineva poate constata vreo confuzie aici, dar pentru scopul urmărit în momentul de față nu avem nevoie de termenul de „persoană", drept care mă mulțumesc cu o reformulare a punctului de vedere al lui Warnock față de întrebarea mea inițială: „cînd începe embrionul să aibă o valoare morală?"

Semnificația morală

Întrebarea care se pune acum este cînd și în virtutea cărui fapt embrionul uman începe să aibă o valoare morală? Există doar două tipuri de răspunsuri posibile la această întrebare. Unul pornind de la ceea ce *este* embrionul, adică de la descrierea trăsăturilor sale morale relevante. Cel de-al doilea în funcție de ceea ce *devine* embrionul, adică de capacitatea sa de a dobîndi niște trăsături morale relevante. Aceste două abordări au tendința firească de a se întrepătrunde, așa cum vom constata de altfel, dar eu voi încerca să le păstrez distincte.

Ce este embrionul?

Din această perspectivă, importanța morală a embrionului poate deriva din diferitele lucruri care se pot spune despre el. O strategie ar fi încercarea de a urmări trăsăturile și aptitudinile care dau relevanță morală și de a vedea care anume se aplică la embrion în diversele sale faze de dezvoltare. O alta ar fi concentrarea importanței morale într-un singur principiu central. Într-un celebru eseu al lui Lev Tolstoi care se numește *The Hedgehog and the Fox* (*Ariciul și vulpea*), Isaiah Berlin[7] ia un fragment dintr-o poezie grecească și îl folosește pentru a crea mult admirata tipologie a gîndirii umane: „Vulpea știe multe lucruri, în schimb ariciul știe un singur lucru important". După Berlin, există aceia care urmăresc o multitudine de idei și aceia care doresc să cuprindă totul într-o viziune unică sau sub un singur principiu coordonator. Aceștia din urmă sînt aricii, iar cei dintîi sînt vulpile.

1. Embrionul este un arici

Sloganul „Viața umană începe o dată cu conceperea propriu-zisă" rezumă foarte frumos abordarea tip arici a statu-

tului moral al embrionului. Ariciul crede că ceea ce contează din punct de vedere moral este să aparții speciei umane și că devii un membru al acesteia o dată ce ești conceput.

Dintr-un anumit punct de vedere, această abordare este total greșită. Ovulul uman este viu cu mult înainte de a se produce actul de concepție și este supus unui proces de dezvoltare, fără de care concepția ar fi imposibilă. Și sperma este vie. Într-un fel, viața este practic socotită nu un început, ci o continuare a procesului care se perpetuează fără întrerupere din generație în generație. Evident că și genele sînt vii și mulți biologi vorbesc chiar despre gene ca fiind „nemuritoare", în sensul că ele se păstrează de la o generație la alta, copiindu-se permanent și manifestîndu-se într-o formă nouă la fiecare generație[8].

Ei bine, dacă nu chiar viața, sau dacă nu încă viața umană, atunci măcar un nou individ uman începe să existe încă de la concepție. Din nou, aceasta este o afirmație confuză. Multe lucruri încep de la concepție. Din fecundare poate rezulta nu neapărat un embrion, ci o tumoră numită alunița hidatică, care amenință viața mamei.

Chiar cînd fecundarea este pe drumul cel bun, ea nu este urmată neapărat de apariția unui individ. Ovulul fecundat devine o masă celulară care în final se divide în două componente majore: embrionul și trofoblastul. Embrionul sau masa celulară interioară (epiblastul) devine fetus și trofoblastul se dezvoltă pentru a forma acea parte din fetus care reprezintă placenta și cordonul ombilical. „Derivatele trofoblastice sînt vii, de natură umană, și au aceeași compoziție genetică precum fetusul și sînt totuși înlăturate la naștere"[9].

O complicație suplimentară o reprezintă faptul că ovulul fecundat nu poate fi considerat un nou individ, pentru că se poate transforma în doi indivizi. Această diviziune pentru a deveni „gemeni" se poate produce și la două săptămîni după concepție.

Ideea de viață umană cu un început precis este în mod evident una foarte nesigură. E mai plauzibil punctul de vedere al unui continuum din care individul apare treptat. Dacă din punct de vedere moral contează viața omenească, sîntem confruntați cu problema protejării oricărei vieți omenești, inclusiv ovulele nefecundate și sperma. Pe de altă parte, dacă ceea ce se consideră că trebuie protejat nu este viața umană și nici țesutul uman viu, ci doar o descriere ceva

mai amplă a ceea ce are importanță morală în ceea ce ne privește pe noi, oamenii, atunci ar trebui să fim mai degrabă vulpi[10].

2. Embrionul este o vulpe

Abordarea prin prisma vulpii a problemei statutului moral al embrionului este una mai sofisticată. În mod caracteristic, vulpea va încerca să identifice trăsăturile morale relevante ale embrionului sau ale fetusului și va susține că, în virtutea faptului că posedă aceste caracteristici sau capacități, embrionul merită să fie protejat. Calitatea vulpii constă în ingeniozitatea sa atunci cînd trebuie analizate mai multe date morale diferite ale embrionului. Ceea ce urmează nu este deloc neobișnuit:

> La optsprezece săptămîni, copilul nenăscut este complet format, o ființă umană de sine stătătoare, cu toate organele principale funcționînd, mai puțin plămînii. În această fază reacționează la lumină, căldură, atingere, zgomote și durere, și chiar reușește să recunoască vocea mamei[11].

Ființa descrisă în acest pasaj, unică și complet formată, cu toate organele majore funcționînd și receptivă la senzații — reacționînd la lumină, durere etc. — ar putea fi un membru adult normal a peste o mie și mai bine de specii care populează această planetă. Multe milioane din aceste creaturi apar pe masa din sufragerie a celor care sînt gata să apere embrionii umani și alte și mai multe milioane sînt folosite pentru experiențe. Singura justificare care poate fi adusă pentru a deosebi din punct de vedere moral asemenea ființe formate complet, unice și receptive la senzații, de embrionul uman[12] constă fie în simpla stipulare a ideii că reprezentanții speciei umane contează din punct de vedere moral și sînt superiori *per se*, fie în aprecierea că valoarea morală a embrionului nu constă în ceea ce este, ci în ceea ce are potențialul să devină.

Oamenii sînt cei mai grozavi

Ideea că reprezentanții speciei umane sînt nu numai importanți *per se*, dar chiar mai importanți decît orice alte ființe, este extrem de atrăgătoare pentru mulți. Într-adevăr, avem toate motivele să o respectăm. Mary Warnock își inte-

meiază argumentația. Referindu-se la preferința pentru specia umană, ea spune:

> Nu este deloc vorba de un principiu moral arbitrar, ci de unul extrem de important. Dacă cineva preferă să salveze un cîine sau o muscă în locul unui om, respectiva persoană trebuie să se justifice... Conviețuirea într-un univers în care nu am fi diferențiați pe specii ar fi practic imposibilă sau în orice caz, de nedorit. Drept care nu voi considera că preferința pentru uman este una „arbitrară" sau una care are nevoie de vreo altă justificare în afara faptului că noi înșine sîntem oameni[13].

Atunci cînd a repetat această idee ulterior, Mary Warnock a subliniat că nu este doar punctul său de vedere, ci unul unanim împărtășit de membrii Comisiei Warnock[14].

Cred că putem spune că trăim într-un univers în care dacă nu am fi diferențiați pe specii viața ar fi imposibilă sau de nedorit, așa cum ar fi la fel de imposibilă dacă nu ar exista sexe, rase, religii și naționalități. Dar asta nu înseamnă că cei care sînt de alt sex, de altă rasă sau naționalitate sînt din punct de vedere moral egali cîinilor sau muștelor sau că am fi îndreptățiți să gîndim așa ceva. Rasismul și discriminarea sexuală sînt niște concepte complet greșite nu doar pentru că reprezentanții diferitelor rase sau sexe aparțin aceleiași specii, ci pentru că practic nu există diferențe importante de ordin moral între unii și alții.

Lăsînd deoparte automulțumirea aproape copleșitoare pe care o degajă acestea, ar trebui să fim conștienți că există și pericolul să se prefere anumite specii. Și asta fără alte justificări de genul „și noi sîntem oameni". Pentru că o asemenea preferință a dus la discriminări de rasă, de sex sau de naționalitate, cu niște consecințe dezastruoase bine cunoscute și nejustificabile.

II. Potențialul

Dacă embrionul uman nu este, prin ceea ce reprezintă el, diferit semnificativ de alte ființe (inclusiv de friptura de duminică) pe care le considerăm mai puțin importante din punct de vedere moral, pe scurt, dacă nu are nici o reacție, nici o senzație și organele sale nu funcționează — dacă singurul drept la o diferență morală importantă constă în apartenența lui la rasa umană —, înseamnă că nu avem suficien-

te motive spre a-i conferi o importanță morală superioasă decît dacă putem deosebi alte trăsături morale relevante. Drept pentru care singura variantă plauzibilă care ne mai rămîne constă în potențialul său.

Dacă presupunem pentru moment că adultul normal, omul ca voi și ca mine, are o importanță morală, atunci potențialul embrionului de a se dezvolta într-o asemenea ființă este cel care-l distinge de celelalte ființe și de embrionii lor, inclusiv de cele destinate să ajungă friptură în meniul de duminică. Acest argument s-a dovedit a fi unul extrem de ușor de acceptat[15].

Există două tipuri de obiecții la acest „argument al potențialului" în favoarea semnificației morale a embrionului. Prima ar fi pur și simplu faptul că o anumită entitate este supusă schimbărilor de tot felul care o vor transforma în cu totul altceva, și asta nu constituie un motiv pentru a o trata ca și cum ar fi trecut deja prin aceste schimbări. Cu toții sîntem niște potențiali morți, dar nimeni nu presupune că acest lucru ar constitui un motiv pentru care ar trebui să fim tratați ca și cum am fi deja morți.

Cea de-a doua obiecție ar fi că, dacă argumentul potențialului sugerează faptul că trebuie să socotim ca fiind semnificativ din punct de vedere moral orice are potențialul de a deveni o ființă umană întreagă, și prin urmare avem datoria morală să păstrăm și să actualizăm întregul nostru potențial uman, atunci într-adevăr urmează o perioadă istovitoare. Pentru că nu este vorba doar de fecundarea ovulului, de embrion ca potențial adult. Ovulul și sperma la un loc, dar încă neunite, au același potențial ca și ovulul fecundat. Pentru că ceva are potențialul să devină un ovul fecundat și dacă acest ceva are potențialul să devină un embrion, atunci el are potențialul acestui embrion.

Cei care consideră că argumentul potențialului ar fi singura salvare a embrionului, sigur că nu acceptă faptul că ovulul și sperma ar avea și ele un potențial. Ei fac deosebirea dintre potențialul unui *individ* și potențialul *de a deveni un individ*. Această distincție, în cazul în care identifică o diferență majoră, face posibilă abordarea ovulului fecundat ca fiind deja o ființă protejată, dar fără să se acorde o importanță morală ovulului uman viu sau spermei umane vii ce urmează să devină embrionul.

În acest moment există două linii de apărare a embrionului pe care le-am ținut separate, dar care sînt pasibile de aceeași obiecție fundamentală. Pentru că ambele categorii de apărători, și cei care acordă întîietate speciei umane ca atare, și cei care prețuiesc individul uman pentru potențialul de a deveni o ființă cu importanță morală — respectiv un adult pe deplin format — consideră în mod fals că doar ovulul fecundat, respectiv embrionul, ar intra în această categorie. Și aceasta, se pare, pentru că se pornește de la o altă presupunere falsă, și anume că numai în embrion se află concentrat, într-un singur loc, într-un singur individ tot ceea ce duce la o dezvoltare continuă pînă la maturitate.

Această abordare aproape mistică a individului nu are nici o explicație. De ce trebuie să protejezi niște indivizi cu respectivul potențial, și nu și mai mulți indivizi cu același potențial?

Și totuși există și o altă posibilitate care ridică un semn de întrebare asupra ideii că ființa umană începe să existe din momentul concepției.

Partenogeneza

Ovulele celor mai multe specii, inclusiv ale omului, pot fi stimulate să se dezvolte și fără fecundare. Acest lucru se petrece firesc și la întîmplare, din cîte putem constata, putînd să fie o explicație pentru presupusele sarcini ale unor mame fecioare, inclusiv pentru nașterea lui Isus; dar asta presupune însă ca Fiul Domnului din creștinism să fi fost de fapt fiica. Partenogeneza nu produce decît femei. Acum poate fi indusă o dezvoltare de tip partenogenetic la embrionii dezvoltați *in vitro*. Această posibilitate arată că ovulul uman este un membru de sine stătător al speciei umane atîta vreme cît și embrionul este, ambii conținînd un individ care crește și se maturizează dacă există niște condiții prielnice.

Această afirmație este importantă pentru că există niște dovezi conform cărora ovulele umane pot fi stimulate partenogenetic și se pot dezvolta normal pînă ce bătăile de inimă ale fătului sînt distincte, după care acesta moare. Sau cum spunea Martin Johnson:

> ovulele pot fi activate în absența spermatozoizilor și se vor dezvolta ca și cum ar fi fost fecundate, în multe cazuri prin implant și prin dezvoltarea unei forme embrionare clare, cu bătăi ale ini-

mii distincte. Abia după aceea asemenea embrioni „activați partenogenetic" mor, și asta pentru că lipsește activitatea necesară din placentă a cromozomilor paterni, deci de la tată[16].

E greu de spus în ce măsură această incapacitate a embrionilor umani analizați pînă acum de a depăși faza inițială este o problemă de conjunctură, depinzînd doar de dezvoltarea unor mijloace artificiale de a induce „activitatea necesară în placentă".

Cercetările recente au arătat că[17] trecerea celulelor care produc gameți fie prin celulele sexuale feminine din ovar, fie prin cele masculine din testicule, nu este aceeași. Se crede că celulele sexuale masculine sau feminine furnizează o „memorie" biologică gametului matur, astfel încît cromozomii „știu" dacă sînt de origine masculină sau feminină, fiind clar diferiți. Acest lucru are repercusiuni asupra embrionului, avînd în vedere că de fapt comportamentul genelor astfel „impregnat" este diferit în ovulul fecundat, după cum acestea sînt derivate de la părintele de parte bărbătească sau femeiască. Această dovadă sugerează aparent că este necesar să existe gene impregnate atît în modul bărbătesc, cît și femeiesc pentru a reuși o sarcină eficientă. Asta înseamnă că încă se mai pune întrebarea dacă partenogeneza umană este posibilă. Sigur că se mai pot face studii care să permită impregnarea artificială a cromozomilor cu „memoria necesară" sau să permită evitarea problemei în alt mod.

De asemenea, ar trebui să observăm că de fapt clonarea prin substituție nucleară a demonstrat că orice celulă din corpul omenesc are potențialul de a deveni o nouă persoană. De la nașterea lui Dolly s-a demonstrat clar că orice nucleu celular cu 46 de cromozomi este o potențială celulă sexuală și poate deveni o nouă persoană, pentru că orice celulă poate fi clonată, clona devenind o nouă persoană.

La ce bun potențialul?

Există un punct de vedere care trebuie analizat în privința argumentului potențialului. Chiar dacă am avea dreptate cînd declarăm că doar un ovul fecundat are potențialul să devină o ființă umană întreagă, trebuie însă să răspundem la întrebarea: care este încărcătura morală a problemei? Răspunsul ar trebui să fie că este de dorit să actualizăm potențialul uman. Dacă embrionul sau blastocistul este impor-

tant doar datorită potențialului său, atunci actualizarea acestui potențial este ceea ce contează din punct de vedere moral. Dar dacă lucrurile stau așa, apare o altă problemă.

Cei care acceptă că n-ar trebui să ucidem, sau să folosim, sau să facem experiențe pe indivizi cu potențialul de a deveni ființe cu importanță morală, au de rezolvat o altă problemă majoră, respectiv ce se întîmplă cu acele femei care lunar, de bună voie și cu bună știință, produc moartea unor indivizi umani al căror potențial s-ar putea materializa[19].

Warnock despre potențial

Chiar și Mary Warnock este contradictorie în privința potențialului. Raportul Warnock consideră că „obiecția de a folosi embrioni umani în cercetare constă în faptul că fiecare este un potențial individ"[20]. Într-o lucrare ulterioară, Mary Warnock spune: „Dacă trebuie sau nu să-i folosim la cercetare n-ar trebui să decidem avînd în vedere potențialul lor, ci ținînd cont de ceea ce sînt..." Ba chiar, ea merge mai departe confirmînd argumentele anterioare: „Faptul că se spune că ovulele și sperma nu pot în sine să devină oameni, ci doar dacă se unesc, nu mi se pare prea diferit de ceea ce reprezintă embrionul în faza inițială, care în sine nu va deveni om, ci va muri dacă nu va fi implantat"[21]. Sigur că în această privință sînt întru totul de acord. Warnock însă continuă cu o explicație superficială în privința a ceea ce ar trebui să înțelegem prin „ceea ce sînt ei", și anume „cît de departe au ajuns pe drumul devenirii unei ființe umane întregi"[22]. Dar numai dacă nu cumva acești embrioni au o importanță morală pentru ceea ce sînt în momentul în care se judecă situația, adică într-o etapă dată a procesului de evoluție, atunci revenim la discuția inițială asupra potențialului. Pentru că, dacă ei nu sînt altceva decît niște entități aflate „la începutul drumului devenirii unei alte entități, respectiv a celei umane", atunci statutul lor depinde de potențialul lor și nu de ceea ce sînt de fapt.

Existența de sine stătătoare

Circulă un puternic curent de gîndire care dă o bază morală mai solidă capacității individului de a exista de sine stătător. De exemplu, conform Legii de protecție a vieții sugarului din 1929, constituie un delict avortul sau să pui capăt vieții unei ființe care s-ar fi putut naște vie. S-a stabilit atunci

că abia după 28 de săptămîni fetusul este considerat capabil de a se naște viu, așa încît avorturile au fost permise în mod „tradițional" pînă la această dadă. Însă noile descoperiri la nivelul fătului au redus perioada pentru că, în conformitate cu noile tehnologii, se presupune că acesta ar supraviețui și la 22 de săptămîni. Acest lucru a condus la noi presiuni în legătură cu o altă posibilă lege a avortului și Legea Alton a fost o încercare recentă la nivelul Parlamentului Britanic de a reduce perioada permisă avortului la 18 săptămîni. Într-adevăr, mulți avocați consideră că tehnologia a depășit pur și simplu interpretările „tradiționale" cuprinse în legea din 1929, care permitea întreruperea de sarcină pînă la 28 de săptămîni și astfel avortul este permis, conform acestei legi, numai cu condiția ca tehnologia modernă să nu reușească să ajute la supraviețuirea unui copil născut prematur, indiferent de perioada de gestație.

Oficial, Legea Fecundării Umane și a Embriologiei din 1990 reduce perioada permisă pentru așa-numitul „avort social", situație în care întreruperea de sarcină se poate face pentru că „în cazul în care s-ar continua ar exista un risc mai mare decît întreruperea de sarcină sau ar fi afectată sănătatea fizică sau mentală a femeii însărcinate sau a copiilor deja existenți în familia respectivă", la 24 de săptămîni[23]. Legea însă este mult mai drastică în alte privințe, permițînd avortul pentru prevenirea apariției handicapurilor încă de la naștere. De asemenea, legea permite, cu rezerve serioase, folosirea embrionilor la cercetări pînă la apariția primelor trăsături sau pînă la 14 zile, în funcție de ce se întîmplă mai întîi[24].

Revenind la discuția inițială, capacitatea de a exista independent nu constituie un criteriu în sine. Pe de o parte, pentru că face ca importanța morală a fetusului să apară într-un moment absolut crucial. Dacă mama se află într-o zonă în care există un centru medical cu aparatura necesară supraviețuirii unui copil născut prematur, atunci el are o șansă și la 23 sau 24 de săptămîni. Cu cît copilul prematur este mai format, cu atît existența sa morală este mai pregnantă. Această abordare face ca importanța morală a copilului să fie una de ordin geografic și dependentă de tehnologie. Ne aflăm în pragul unei epoci în care unii embrioni vor fi fecundați *in vitro* și se vor dezvolta pînă la maturitate integral, independent de mama lor genetică, putînd fi crescuți într-un

uter artificial, prin așa-numita *ectogeneză*. Aceasta poate fi considerată un fel de dependență comparabilă cu cea de mamă; dar dacă e să analizăm costul aparaturii care poate asigura supraviețuirea copiilor născuți prematur și a celor ținuți la incubator, ne dăm seama că de fapt nu este vorba de o independență. Tot așa cum, toată tehnologia pacemaker-elor și a dializei care țin în viață mulți adulți pune sub semnul întrebării statutul moral al acestora și astfel argumentele pentru ținerea lor în viață cu orice preț.

Importanța morală a embrionului nu poate să devină ceva atît de alunecos și lipsit de conținut moral cum ar fi „dependența relativă". Evident, cei care rămîn atașați criteriului de viabilitate pot considera că ectogeneza este un argument pentru păstrarea unor asemenea embrioni și fetuși independenți. Aici argumentele sînt similare cu cele din cazul unei posibile existențe a Surorilor de Embrion, despre care vom vorbi foarte curînd.

Morala sentimentală

Sugestia care a avut o mare influență este ideea că și sentimentele morale trebuie să joace un rol crucial în determinarea a ceea ce este permis din punct de vedere moral. Această idee, care îi aparține lui David Hume, a jucat un rol important în munca de cercetare a mai multor filozofi morali contemporani[25], în special Mary Warnock, care a transformat-o în punctul de reper al abordării sale. Ea generează o teză solidă, dar și plină de slăbiciuni, trebuind să explicăm foarte clar fiecare dintre aceste două aspecte.

Pe scurt, ideea este următoarea:

> Dacă latura morală există în vreun fel la nivel particular sau public, trebuie să fie și niște lucruri care, independent de consecințe, nu trebuie făcute niciodată, respectiv niște granițe care nu trebuie trecute.
> Aceste bariere sînt adesea însoțite de ideea că se comite o nelegiuire prin săvîrșirea respectivului lucru; astfel, în viziunea oamenilor, anumite lucruri devin indecente sau pot duce chiar la dispariția civilizației[26].

Așa cum spuneam, această idee generează o teză solidă, dar și plină de slăbiciuni. Punctul forte al acestei teze constă în faptul că de multe ori sentimentele morale ale oamenilor sînt oripilate numai la ideea unui anumit lucru, acest

fapt în sine arătînd că ceea ce îi scandalizează pe oameni contravine bunei morale. Partea slabă a tezei, pe de altă parte, constă în faptul că de multe ori legiuitorii consideră reacția publică drept *o dovadă clară* asupra moralității celor care-și exprimă un anumit sentiment și de aceea vor încerca să nu încalce sau să ignore aceste convingeri morale.

Și Mary Warnock pare să oscileze între cele două, uneori susținînd partea mai solidă, iar alteori pe cea plină de slăbiciuni. De exemplu, în introducerea ediției Blackwell a Raportului Warnock[27] ea își însușește teza solidă folosind-o ca pe un fel de veto. Ea susține că *doar dacă* avantajele experiențelor pe embrioni „par să fie foarte importante" și *doar dacă* „nu există o încălcare a sentimentelor morale general împărtășite", atunci embrionul poate fi folosit în cercetare. Însă, în eseul său ulterior, ea sugerează că rolul principiilor maselor nu este atît de important, cît să fie un veto sau un test pentru faptele sau practicile ce ar deveni astfel permise, ci mai degrabă un exercițiu de compromis politic, „o încercare de a găsi o soluție morală la niște probleme cărora li se calculează și posibilele avantaje încercîndu-se o cît mai mică jignire sau oripilare a opiniei publice".

Atît aspectul solid cît și cel șubred dau dovadă de o slăbiciune fundamentală, amîndouă pornind de la ideea că un ultraj este neapărat un ultraj moral. Deși Mary Warnock vorbește adesea despre „ultrajul moral" și nu doar de simplul „ultraj", ea ne învață oarecum să distingem între cele două. Eu consider că observația lui David Hume, citată cu acceptul lui Warnock, cum că morala „este mai degrabă simțită decît judecată" este complet greșită. Și chiar și cei care sînt înclinați să accepte că inversul este mai aproape de realitate se confruntă cu problema distingerii sentimentelor celorlalți ca fiind niște sentimente de ordin moral uneori și alteori nu.

Acesta este un aspect de o importanță fundamentală. Astfel, recunoaștem faptul că ar trebui, dacă putem, să respectăm convingerile morale ale celorlalți sau sentimentele lor, chiar dacă nu sîntem de acord cu ele (am spus „dacă putem", pentru că s-ar putea să nu putem decît încălcîndu-ne propriile convingeri morale). Putem constata că dacă trebuie să respectăm convingerile morale ale celorlalți, teza devine brusc mai atrăgătoare, deși plină de slăbiciuni, pentru că

aceasta este o cale oficială de a ne exprima respectul față de morală în sine.

Problema crucială însă, ignorată total de Warnock, constă în faptul că nu toate sentimentele sînt de ordin moral și nu orice ultraj este unul moral. Deci, atunci cînd trebuie să respectăm convingerile morale și sentimentele de ordin moral ale celorlalți, chiar dacă nu le împărtășim, nu avem nici un motiv să respectăm prejudecățile lor sau preferințele și aversiunile lor iraționale. Nu numai că nu avem obligația să respectăm aceste lucruri — dar ele nici nu trebuie respectate. Dacă analizăm felul în care și-a elaborat teoria Mary Warnock, vedem limpede de ce trebuie ca lucrurile să stea astfel.

> Cineva care simte, de exemplu, că nu trebuie să-și îngroape morții în pămînt fără nici un fel de slujbă nu poate face altceva decît să își exprime părerea că asemenea practici sînt nepotrivite sau nelalocul lor sau necivilizate. Numai că asemenea sentimente presupun niște imperative: morții trebuie tratați cu respect. Tot așa... cei care se opun... agențiilor care furnizează contra cost mame surogat ar trebui să se simtă jenați că trăiesc într-o societate în care sînt permise asemenea agenții. Asemenea sentimente de rușine ar trebui să fie la baza oricărui principiu moral[28].

Este adevărat, așa cum am observat deja, că Mary Warnock folosește întotdeauna atributul „moral" atunci cînd descrie asemenea sentimente, dar simpul fapt de a le numi astfel nu este suficient. Prin urmare, avem tot dreptul să întrebăm: în ce fel un sentiment în legătură cu ceva care are o conotație morală devine un sentiment moral? Are o relevanță morală faptul că cei de culoare nu sînt pe nedrept discriminați, dar dacă eu aș simți că ar trebui să fie discriminați sentimentul meu nu ar fi automat un sentiment moral pentru că este vorba despre ceva indiscutabil de ordin moral.

Firește că sentimentele în sine pot fi la baza moralei și nu-i deloc imposibil ca sentimentele iraționale să fie la baza oricărui principiu moral. Dar asemenea sentimente se află și la baza multor principii imorale și a unor simple prejudecăți. Cunoaștem multe sentimente de felul acesta: că femeile sînt inferioare prin naștere și că este de neconceput și nepotrivit să profeseze meserii „bărbătești" sau să apară în public altfel decît înfășurate în văluri din cap pînă-n picioare, că mulți oameni au fost jenați de faptul că trăiau într-o societate care permitea căsătorii între reprezentanți ai unor „rase" diferite

și în care instituțiile publice sau alte asemenea locuri nu erau separate rasial sau în care homosexualitatea era altfel tratată decît ca „un viciu cumplit a cărui simplă prezență este o jignire“[29].

Prima îndatorire a cuiva care consideră că problemele morale contează trebuie să fie aceea de a analiza sentimentele unei persoane pentru a încerca să constate cum și în ce măsură sînt ele coerente cu principiile acesteia, și dacă nu cumva este vorba de simple aversiuni personale care țin strict de biografia persoanei ale cărei sentimente sînt analizate. Prima îndatorire a celor care încearcă să determine o politică mai largă este să încerce să distingă între jignirea unor prejudecăți și cea a unor sentimente morale. Pentru că nici măcar teza mai șubredă nu trebuie să ne oblige să-i respectăm pe bigoți, indiferent cît de pătimași ar fi.

Sentimentalistul moral[30] ne este dator cu o identificare a sentimentelor morale și o distingere a lor de prejudecăți[31]. Dacă nu avem această împărțire clară, apărarea sentimentelor morale nu se mai poate face pentru că acestea nu pot fi deosebite de prejudecăți, iar imperativele morale generate de morala sentimentală sînt de fapt îndemnuri de a ignora cu totul logica morală.

Pentru a ști care este punctul de vedere al opiniei publice față de statutul moral al embrionului trebuie să știm cîte ceva despre convingerile în funcție de care s-a dezvoltat și se exprimă acest punct de vedere. Sigur că dacă nu ar exista consecințe nu ar mai exista nici prejudecăți. Dacă toată lumea ar simți din nu știu ce motiv că morții trebuie întotdeauna îngropați cu slujbă, atunci n-ar mai fi nici un motiv pentru care cineva să se împotrivească și deci nu s-ar mai pune problema dacă e permis sau nu.

Chestiunea este însă că rareori este indiferentă respectarea sau nerespectarea unor sentimente. Putem să ilustrăm asta cu un exemplu dintr-o altă problemă contemporană extrem de discutată. Să zicem că am propune să fie interzisă cartea lui Saldam Rushdie *Versetele satanice*, care la nivelul comunității musulmane din întreaga lume a creat o reacție extrem de violentă și care a jignit, ca să zicem așa, sentimentele *morale* ale unei părți însemnate din orice comunitate preponderent musulmană. Această sugestie ar porni de la ideea că libertatea de expresie este nesemnificativă în comparație cu ultrajul moral adus unei părți a comunității.

Sigur că libertatea de expresie nu poate fi ceva fără însemnătate. Dacă sîntem confruntați cu o ciocnire între niște valori morale incompatibile, trebuie să găsim o cale de a alege și de a decide ce este mai important. Dacă însă unul dintre principiile rivale nu poate fi considerat unul moral, atunci nu avem nici un motiv să-i acordăm aceeași importanță ca și celuilalt principiu, despre care putem susține că este un principiu moral. Pentru că ideea că trebuie să respectăm principiile morale ale celuilalt este un principiu moral în sine, în vreme ce respectarea prejudecăților celuilalt nu reprezintă un principiu moral[32].

Eu nu pot să încerc aici să explic foarte exact ce anume reprezintă un principiu moral, însă aș vrea să subliniez măcar că cineva care pretinde că are un principiu moral trebuie să fie pregătit să explice acest principiu în termeni morali, adică în termeni care să se refere la felul în care încălcarea principiului respectiv produce daune unor persoane, sau afectează negativ niște persoane sau interesele lor, sau le încalcă drepturile sau provoacă nedreptăți.

În cazul *The Satanic Vekses*, musulmanii pot susține categoric că acestea le-au produs o suferință spirituală, abordînd religia lor într-un mod pe care îl consideră ofensator. Sigur că există un rău în toate acestea, numai că recunoașterea sa ar anula complet o valoare de o mare importanță, respectiv libertatea de expresie. Persoanele foarte sensibile devin și mai sensibile atunci cînd se pun în discuție chestiuni delicate, însă dacă trebuie să avem în vedere o valoare atît de importantă cum este libertatea de expresie, atunci nu trebuie s-o lăsăm să ajungă „ostatică" din pricina unor susceptibilități (indiferent dacă sînt raționale sau nu) care aparțin unei persoane sau unui grup la nivelul unei comunități.

Mai mult, există un clișeu conform căruia nimic nu doare mai mult ca adevărul. Dacă ar fi să învățăm ceva din asta (sau din ceea ce cred alții că este) despre noi înșine și despre lucrurile pe care punem preț, atunci capacitatea de a depăși o critică adusă unor valori existente ori unor convingeri sau prejudecăți va depinde întotdeauna de cît de puternice sînt aceste convingeri sau valori și, ca urmare, de cîtă durere se presupune că ar produce punerea lor la îndoială.

Ar fi momentul să ne amintim care sînt valorile morale pe care ne bizuim pentru a permite utilizarea embrionilor pentru cercetare sau ca sursă de celule și țesuturi.

De ce să facem experiențe pe embrioni?

Puțini sînt cei care nu cunosc rolul pe care l-a jucat cercetarea pe embrioni umani în tratarea sterilității și în evoluția tehnicilor care au dus la crearea așa-numiților „copii în eprubetă" și care au ajutat atît de multe cupluri să aibă copii atunci cînd și-o doreau cu atîta ardoare. Mult mai puțin cunoscute sînt posibilitățile pe care le oferă cercetarea pe embrioni în diagnosticări și scopuri terapeutice.

Fecundarea *in vitro* oferă posibilitatea identificării unor anomalii genetice la embrioni înainte de implantarea lor în uter[33].

Aceleași tehnici permit și distingerea sexului fiecărui embrion cu posibilitatea de a detecta anumite boli genetice legate de sex. De asemenea, există șanse serioase ca embrionul sau celulele, țesutul și organele fetusului să fie folosite pentru a vindeca sau a face transplanturi la adulți. Prin acest sistem s-ar putea ajunge la vindecarea deficitului de enzime moștenit, tratamentul diabetului folosind celule ale pancreasului, iar țesutul miocardic embrionar ar putea fi obținut din embrion și folosit apoi de cardiologi pentru a videca afecțiuni ale vaselor inimii[34].

Robert Edward informează[35] că s-au făcut mari progrese pe embrionul de șoarece, care, dacă ar fi repetate pe embrionul uman ar putea vindeca afecțiuni letale provocate de radiații. De curînd în altă parte[36] s-a afirmat că țesutul creierului unui fetus uman avortat după 13 săptămîni de gestație poate fi utilizat în tratarea bolii lui Parkinson.

Nu este încă foarte clar care ar fi domeniul de cercetare cel mai util și nici care sînt posibilitățile ce ar putea apărea în viitor, dar știm prea bine că nimic nu se va putea realiza fără studiul pe embrion. După cum pare mai mult decît probabil, dacă embrionii pot fi folosiți spre a salva viețile adulților și ale copiilor, precum și în scopuri terapeutice și de diagnosticare, atunci va fi nevoie de niște argumente morale foarte solide pentru a justifica lipsirea noastră de toate aceste avantaje și, ca urmare, pentru a justifica pierderile de vieți omenești și prelungirea durerii și nefericirii în cazul in-

terzicerii experiențelor pe embrioni. Înainte de a reveni asupra argumentelor de care dispunem, trebuie să medităm puțin asupra distincțiilor morale relevante ce se pot face între diverși embrioni.

Embrionii de rezervă

Există două surse de embrioni (sau chiar de fetuși, dacă embrionii s-au dezvoltat suficient) care ar putea fi folosiți în cercetare sau în scopuri terapeutice. Pe primul loc se află cei dezvoltați în laborator, deci în exterior. S-ar putea ca nu toți aceștia să fi fost concepuți *in vitro*, pentru că mai există o posibilitate de prelevare a lor de la mamă, nu ca ovule, ci ca embrioni în fază inițială care au fost fecundați *in vivo* și nu *in vitro*. Toți aceștia sînt de fapt embrioni în fază inițială și vor sfîrși prin a crește *in vitro*, indiferent cum au început, așa încît am să le spun din comoditate embrioni „*in vitro*". Cea de-a doua sursă sînt embrionii sau fetușii care se află într-o fază mai înaintată de gestație și care provin din avorturi.

Între embrionii *in vitro* trebuie să facem trei departajări clare. Există embrionii sănătoși, care au fost dezvoltați în vederea implantării la o mamă, în speranța că vor ajunge niște indivizi adulți normali. Aceștia pot fi crescuți „proaspăt" în laborator sau congelați pentru implantări ulterioare. Cel de-al doilea grup de embrioni îl constituie cei care se mai numesc și „de rezervă". Tratamentul hormonal care produce „supraovulația" la femei, astfel încît într-un anumit moment să poată fi prelevat un număr mare de ovule, duce la existența unor embrioni de rezervă, în sensul că sînt mai mulți decît sînt necesari pentru implantare fie în prezent, fie în viitor. Acești embrioni de rezervă pot fi normali sau cu anomalii. Cei care au o anomalie de vreun fel — diverse afecțiuni care împiedică dezvoltarea lor normală — nu vor fi implantați. Embrionii de rezervă normali pot fi implantați, dar sînt mai mulți decît ar fi necesar. Trăsătura comună a tuturor acestor embrioni despre care am discutat pînă acum constă în faptul că au fost produși în cadrul unui program ce urmărea obținerea de embrioni pentru implantare.

Și, în sfîrșit, mai există și ceea ce noi numim „embrioni de cercetare". Aceștia nu sînt produși în vederea implantării, ci sînt prelevați doar în scopuri de cercetare. Sursa obișnuită a acestor embrioni o reprezintă femeile care doresc să

fie sterilizate și care sînt întrebate dacă nu sînt dispuse să-și doneze ovulele pentru cercetare. Aceste ovule sînt apoi fecundate și embrionii care rezultă reprezintă așa-numiții embrioni de cercetare.

Robert Edwards[37] face o distincție clară între folosirea embrionilor de rezervă și a celor de cercetare, susținînd că este degradant să produci embrioni doar în scopuri de cercetare. El consideră că e admisibil să-i folosești doar pe cei de rezervă care au anomalii și, ca urmare, nu pot fi implantați. Există trei interpretări posibile ale acestei rețineri. Una se concentrează asupra caracterului moral al cercetărilor susținîndu-se că cei care ar alege să creeze embrioni în scopuri personale ar fi lipsiți de moralitate. Cea de-a doua reprezintă un argument în stil Warnock, care sugerează că sentimentul că nimeni nu vrea să trăiască într-o societate care permite asemenea lucruri este o dovadă în sine pentru imoralitatea acestora. În al treilea rînd, există și o referire indirectă la potențialul lor, sugerîndu-se că embrionii anormali nu reprezintă un potențial de indivizi umani, deci nu e nici un rău să fie folosiți, în vreme ce embrionii normali ar trebui implantați, dîndu-li-se astfel o șansă să se dezvolte.

Primele două interpretări sînt niște motive suficient de întemeiate pentru ca Profesorul Edwards ca să se abțină de la a face lucruri care îl pun într-o situație neplăcută. Problema este însă ce se întîmplă cu cei care nu gîndesc la fel ca el. Singura diferență între a folosi embrioni de rezervă și embrioni de cercetare, și la care nu ne-am gîndit încă, constă în intenția celor care îi produc. Embrionii de rezervă sînt produși pentru a obține o sarcină reușită, iar cei de cercetare sînt produși pentru a face cercetări sau pentru a oferi o sursă de țesut sau de celule spre binele celorlalți. Nu există nici o diferență de statut moral între cele două categorii de embrioni, așa cum nu există nici o diferență între ceea ce se va întîmpla de fapt cu ei. Diferența constă doar în intenția inițială care a stat la baza producerii lor. Din punctul meu de vedere, dacă e normal să folosești embrioni în cercetare, atunci este firesc să-i și produci pentru cercetare. Și dacă nu este normal să-i folosești în cercetare, atunci nu ar trebui să fie folosiți, chiar dacă nu sînt creați special cu acest scop.

Dacă, așa cum se bănuiește, „costul" producerii unei nașteri vii printr-o relație sexuală normală reprezintă statistic pierderea între unu și trei embrioni în avorturile sponta-

ne timpurii sau în imposibilitatea de a face un implant corect, și nu este deloc rău să încerci cu bună știință să faci copii cu acest preț, atunci nu este deloc rău să vrei să salvezi viețile altor oameni cu același preț[38].

Cei care consideră că scopul nu scuză mijloacele, și ca urmare cred că nu e drept să sacrifici un embrion pentru nașterea unui copil viu, nu ar trebui să practice niciodată relațiile sexuale „neprotejate". Pentru că din acestea vor rezulta aproape sigur, în cazul în care va exista o naștere, și „cadavrele" celor trei embrioni care au fost avortați spontan și probabil nici măcar nu i-a observat nimeni. Dacă așa e drept, atunci catolicii, în loc să scoată în afara legii mijloacele contraceptive, ar trebui să scoată în afara legii încercările de a concepe un copil. Pentru că dacă ei consideră că este un păcat să sacrifici cu bună știință o viață nevinovată și dacă pentru ei scopurile nu scuză mijloacele, iar embrionul timpuriu reprezintă „o viață nevinovată" în acest sens, înseamnă că ei în mod deliberat și cu bună știință sacrifică o viață nevinovată atunci cînd încearcă să facă un copil.

Ca răspuns, catolicii ar putea să insiste asupra faptului că în asemenea cazuri nu există intenția uciderii embrionilor, și, folosindu-se de doctrina dublului efect, să susțină că nu ești responsabil moral decît de rezultatele intenționate în mod direct și nu de cele care decurg pur și simplu ca efect secundar sau ca efect nedorit *ex hypothesi* al celui urmărit. Cred că am argumentat suficient de categoric în altă parte împotriva relevanței morale a doctrinei dublului efect[39]; pentru moment însă, trebuie să constatăm că intenția este o noțiune extrem de alunecoasă, iar cei care vor să facă experiențe pe embrioni pot la rîndul lor să susțină, la fel de plauzibil că intenția lor inițială este să descopere terapii și dacă embrionii trebuie să moară ca efect secundar și nedorit al acestei cercetări, atunci conform logicii deja expuse, lucrul acesta ar trebui să fie permis. Însă cel mai important lucru, fără îndoială, este că trebuie să ne asumăm răspunderea pentru ceea ce facem deliberat și cu bună știință, și nu numai pentru ceea ce sperăm să facem.

Din nou potențialul

Ideea că există o prăpastie morală între embrionii destinați implantului și cei care nu au această destinație persis-

tă încă. Este adevărat că adesea este mai degrabă o diferență morală, dar nu de statut moral al diverșilor embrioni, ci o diferență în felul în care privim răul provocat embrionilor prin vătămarea lor în vreun fel. În cazul embrionilor destinați implantului, vătămarea lor ar fi un păcat față de femeia (și poate și față de partenerul său) care-și dorește să primească acest embrion. N-ar fi un păcat față de embrion, atîta vreme cît embrionul nu a fost implantat[40].

Sigur că dacă este întîi vătămat și apoi implantat și dacă se dezvoltă într-o persoană cu afecțiuni genetice, atunci persoana respectivă va avea de suferit prin ceea ce a avut de suferit embrionul inițial. Vom reveni la această problemă complexă, dar atît de interesantă, în capitolul 4.

Ne mișcăm pe un teren foarte nesigur în problema statutului moral al embrionilor raportat la presupusa lor destinație. Pentru a înțelege acest aspect, trebuie să examinăm efectul asupra argumentelor existenței unei ordini misterioase de natură presupus religioasă.

Surorile de Embrion

„Surorile de Embrion" sînt o categorie utilă, dar de natură presupus religioasă, respectiv acele femei al căror scop este să reprezinte o gazdă pentru embrionii fără adăpost. Ele sînt gata să-și ofere uterul oricărui embrion, indiferent dacă e normal sau anormal, proaspăt sau congelat. Atîta vreme cît va exista un ordin religios al Surorilor de Embrion practic nici un embrion nu va rămîne de rezervă sau fără adăpost sau lipsit de potențial. La urma urmelor, fiecare embrion fără perspectiva unei implantări imediate poate fi păstrat prin congelare pînă ce se găsește un uter (adică pînă cînd apare o reprezentantă a acestui ordin presupus religios, Surorile de Embrion). Deci, chiar și ipotetica existență a Surorilor de Embrion arată că, indiferent dacă un anumit embrion are sau nu un uter care îl așteaptă, practic toți se află în aceeași barcă morală. Chiar și un embrion anormal poate fi dorit sau poate deveni interesant, oferind o viață anormală[41].

Statutul moral al embrionului

În final, trebuie să revenim la problema statutului moral al embrionului. Am constatat că acesta nu poate fi determi-

nat în funcție de potențialul său, de ceea ce ar putea deveni embrionul, ci în funcție de ceea ce este. Am prezentat în altă parte toate argumentele mele în privința criteriilor care decid importanța morală a individului și răspunsul meu la această problemă, respectiv cînd și în virtutea cărui lucru embrionii încep să aibă o identitate morală[42]. Eu continui să susțin că statutul moral al embrionului și al oricărui alt individ este determinat de anumite trăsături care fac dintr-un adult o personalitate morală mai importantă decît o oaie, un țap sau un embrion. De vreme ce știu exact care sînt aceste trăsături, nu este nevoie să le mai dezvolt aici. Pentru că este clar că la nici un nivel de dezvoltare embrionul uman sau fetusul uman nu posedă aceste caracteristici. Acest lucru l-am evidențiat în analiza argumentelor de tip „vulpe" despre statutul embrionului.

Chestiunea esențială pare a fi următoarea: nu avem nici un motiv să credem că embrionul sau fetusul ar putea atinge un statut moral similar adulților, indiferent de gradul de dezvoltare din cele trei trimestre de gestație, fie că aceasta se petrece într-un uter sau în afara sa. Modificările ce intervin în dezvoltarea embrionului, chiar dacă ele există și sînt fascinante, nu reprezintă niște trăsături morale esențiale. În nici o fază embrionul sau fetusul nu devin ființe care să aibă însușirile sau trăsăturile de natură morală ce i-ar putea distinge în mod semnificativ de animale. Diferă de alte ființe în sensul că aparțin speciei umane și au potențialul de a evolua într-un om matur. Dar în acest sens nu sînt cu nimic deosebiți de ovulul nefecundat și spermă ori, în cazul în care partenogeneza este o posibilitate reală, de simplul ovul nefecundat.

Atîta vreme cît nu uităm acest lucru, așa cum susținea și Robert Edwards[43], și anume că majoritatea tainelor dezvoltării vieții sînt conținute în embrionul inițial și că avem mare noroc să putem folosi ceea ce știm de la acești embrioni pentru a salva multe vieți și a îndrepta multe existențe nefericite, vreau să cred că nu vom fi atît de nebuni și nedrepți să ne lipsim de toate aceste avantaje dacă nu există niște motive morale serioase. Deja am argumentat că nu există asemenea motive care să ne îndemne să renunțăm la ceea ce putem face.

3

Origini și limite

„— Viața este atît de îngrozitoare; era mai bine dacă n-aș fi fost conceput.
— Dar cine are norocul ăsta? Nici măcar unu la mie."

Această glumă evreiască a fost scoasă în evidență pentru prima dată de Robert Nozick într-un subsol al cărții sale *Anarchy, State and Utopia*[1] și atrage atenția asupra unui aspect care este adesea folosit ca justificare în examinarea prenatală și chiar și în cazul avorturilor, și anume că viața poate fi îngrozitoare și astfel se oferă ocazia de a împiedica o existență oribilă să mai înceapă sau să mai continue. Condițiile care duc la o asemenea situație pot fi intrinsece sau extrinsece. Copilul poate avea probleme de sănătate sau poate fi rănit în așa fel încît viața nu s-ar mai desfășura în condiții optime, sau circumstanțele nu ar fi cele necesare dezvoltării unui copil sănătos, ceea ce ar duce la o existență nesatisfăcătoare.

Problemele etice care se nasc în jurul analizelor prenatale și al întreruperii sarcinii pot fi abordate din două perspective total diferite. Una dintre ele presupune stabilirea statutului moral al embrionului uman, ceea ce este o condiție esențială în înțelegerea a ceea ce are cineva dreptul să facă sau cu cine. Această dimensiune am analizat-o deja[2].

Cealaltă perspectivă presupune examinarea problemei nu numai dacă avem sau nu dreptul să ucidem un fetus sau să facem experiențe pe el, ci dacă sîntem sau nu uneori justificați din punct de vedere moral să-l aducem pe lume sau să îngăduim continuarea existenței lui[3]. Aceasta este o chestiune vitală atît pentru binele copilului, cît și din punctul de vedere al eticii bioingineriei, pentru că ar trebui să

știm foarte precis cînd avem dreptul să aducem pe lume o ființă modificată genetic sau în alt fel. De asemenea, vom dori să știm cît de departe putem merge în direcția utilizării soluțiilor genetice ca metodă de alegere între niște posibili candidați rivali la o eventuală existență.

Această problemă de ordin general are la rîndul ei două dimensiuni distincte. Prima presupune o examinare a potențialilor copii pentru o existență satisfăcătoare; cea de-a doua implică examinarea atentă a potențialilor părinți pentru a afla dacă vor fi niște părinți la rîndul lor satisfăcători. Sau, altfel spus, o dimensiune a problemei implică întrebarea dacă nu cumva facem ceva rău atunci cînd aducem pe lume anumiți copii, și asta din pricina problemelor referitoare la ceea ce s-ar putea numi drepturile constituționale ale acestor copii în virtutea cărora li s-ar oferi o viață sub așteptări. Cea de-a doua implică întrebarea dacă nu cumva greșim atunci cînd permitem copiilor să se nască, deși știm că vor suferi din pricina părinților care sînt departe de a reprezenta o soluție satisfăcătoare.

Astfel, etica unei analize prenatale trebuie înțeleasă în așa fel încît să includă atît analiza prenatală a potențialului copil, cît și analiza potențialilor părinți.

Analiza prenatală a embrionilor este tot mai des întîlnită și mai eficientă. Putem face o verificare pentru tot felul de afecțiuni de la sindromul Down și spina bifida, la coreea lui Huntington și SIDA. Acest proces va avea adesea ca rezultat întreruperea sarcinii atunci cînd analizele vor avertiza că respectivul copil va avea mai mult ca probabil un handicap sau că există un risc major de apariție a unei afecțiuni. În acest capitol voi expune cîteva lucruri despre etica acestor practici. Sigur că aceste practici presupun un punct de vedere în legătură cu ce reprezintă de fapt o viață satisfăcătoare oferită unui copil încă de la naștere sau la care poate spera sau în legătură cu nivelul calității vieții ce poate fi oferită copilului atunci cînd nu putem evita acest lucru prin întreruperea de sarcină.

Dar nu este vorba aici doar de embrioni sau de potențialii embrioni, de gameții care sînt analizați. Așa cum am sugerat deja, mai există o dimensiune la fel de importantă a analizelor prenatale — care implică cel mai adesea și o analiză atentă a părinților.

Recenta decizie a Camerei Lorzilor în privința sterilizării este un exemplu potrivit[4]. În acest caz, Jeanette, care din punct de vedere mintal era la nivelul unui copil de cinci ani, a fost sterilizată la insistențele mamei sale pe motivul (între altele) că ea nu ar fi un bun părinte. Ei bine, această hotărîre, precum și alte cazuri recente, în care tinere fete cu handicap mintal au fost sterilizate sau obligate să avorteze printr-un ordin judecătoresc, au pornit toate de la aprecierea că respectivele fete n-ar fi niște părinți buni.

Sentințe cu același efect (chiar dacă departe de a fi similare) se dau și atunci cînd candidații, de exemplu, pentru fecundarea *in vitro* sînt refuzați pe motive care iau în considerare calitatea lor de potențiali părinți.

Asemenea cazuri pun sub semnul îndoielii presupusul drept de a-ți face o familie, drept ce este apărat de Articolul 12 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului și de Articolul 16 din Declarația Universală a Drepturilor Omului. Voi reveni asupra acestor chestiuni mai tîrziu.

Întrebarea noastră este atunci următoarea: există oare constrîngeri în legătură cu cine ar trebui să primească acceptul să fie copil și cui ar trebui să i se îngăduie să fie părinte? În ceea ce urmează voi încerca să găsesc un răspuns la aceste două întrebări. În același timp, voi comenta și recenta proliferare, în Statele Unite, a situațiilor în care copiii le-au intentat procese părinților sau părinții doctorilor invocînd așa-numita „naștere nedreaptă" sau „viață nedreaptă". Nedreptatea, așa cum vom vedea, constă în faptul că respectivului copil i s-a permis să vină pe lume în niște împrejurări total nesatisfăcătoare. Voi mai avea ceva de spus și în legătură cu momentul în care oamenii primesc acceptul de a veni pe lume.

Voi începe prin a analiza întrebarea dacă facem sau nu un rău atunci cînd aducem pe cineva pe lume și voi prezenta principiile fundamentale care ar putea justifica analizele prenatale precum și consecințele lor — și anume avortul embrionilor ce prezintă diverse afecțiuni. De asemenea, voi analiza pe scurt problema examinării părinților pentru a stabili dacă sînt corespunzători, iar în capitolul următor voi discuta despre viața nedreaptă.

I. Oare putem greşi atunci cînd aducem copii pe lume?

De obicei, atunci cînd se discută despre avort se presupune că singura chestiune morală constă în justificarea sa în cazul unui fetus sănătos — indiferent dacă justificarea porneşte de la drepturile femeii, de la protecţia sănătăţii mamei sau de la ceea ce se numeşte statutul moral al fetusului. De obicei, nu se consideră că persoana care decide să nu facă un avort, care decide, aşadar, să aibă respectivul copil cu orice risc ar putea fi în vreun fel vinovată.

Unul dintre motive constă în marea dorinţă de a avea copii. Fără a comenta caracterul raţional sau orice alt element legat de această dorinţă, fără îndoială că se recunoaşte aproape la nivel universal că a da naştere unui copil este una dintre experienţele cele mai de preţ şi mai importante din viaţa unui om. De aceea poate că oamenii nu se gîndesc de obicei că ar trebui să-şi justifice hotărîrea de a face copii sau să explice de ce au ales să nu facă un avort. Probabil din acelaşi motiv şi cînd cineva îşi doreşte un copil considerăm că trebuie să i se dea tot sprijinul necesar; şi probabil tot de aceea oamenii au considerat dintotdeauna că să-ţi faci o familie reprezintă un drept în sine. Dar oare putem greşi atunci cînd punem bazele unei familii? Să analizăm ceva mai în profunzime.

Argumentul lui Mill

O formulare clasică a celui mai puternic argument împotriva libertăţii de reproducere continuă să fie cea a lui John Stuart Mill în eseul său *On Liberty* (*Despre libertate*)[5].

> În continuare nu se recunoaşte faptul că să aduci un copil pe lume fără o cercetare atentă a situaţiei, fără a vedea dacă i se poate asigura măcar hrana cea de toate zilele, ca să nu mai vorbim de hrana spirituală, constituie o crimă morală atît împotriva nefericitului copil, cît şi împotriva societăţii.

Sigur că respectivele crime la care se referă Mill pot fi relativ uşor remediate, aşa cum de altfel recunoaşte el însuşi în continuare:

> dacă părintele nu-şi îndeplineşte obligaţiile, Statul trebuie să urmărească atent situaţia, eventual să preia copilul pe cît posibil asemeni unui adevărat părinte.

Deci nu trebuie să împiedicăm oamenii să se reproducă, ci trebuie să urmărim dacă aceștia le asigură un minim copiilor lor atît din punct de vedere educațional, cît și din perspectiva vieții de zi cu zi. Totuși, argumentul foarte solid pe care-l introduce Mill presupune ideea că poți face rău oamenilor aducîndu-i pe lume în condiții potrivnice. Acest lucru ne conduce la problema circumscrierii cît mai exacte a crimei morale pe care am putea-o comite aducînd pe lume copii în niște împrejurări mai puțin decît satisfăcătoare.

Ce rău am putea face?

Pentru a analiza această problemă, va trebui să facem un experiment. Nu unul dintre acelea la care ne-am putea aștepta în domeniul medicinii. El presupune o tehnică experimentală des întîlnită în filozofie încă de pe vremea lui Platon. Este un experiment de gîndire. Această tehnică presupune inventarea unor exemple uneori supărător de abracadabrante în care putem să manevrăm variabilele astfel încît să ne concentrăm doar asupra problemei în cauză. Manevrarea variabilelor face uneori ca exemplele să fie atît de abracadabrante — așa-numitele exemple ale „insulei pustii" — dar experiența de gîndire care urmează este abracadabrantă doar în sensul că exemplele presupun condiții medicale necunoscute și o știință a medicinii nedezvoltată. Ele provin de la filozoful Derek Parfit.

Argumentul lui Parfit

Parfit ne invită să ne gîndim la faptele a două femei total diferite:

> Prima este în luna întîi de sarcină și i s-a spus de către doctorul său că, dacă nu face un tratament foarte simplu de altfel, copilul pe care îl poartă în pîntece va avea un anumit handicap. Presupunem din nou că viața cu acest handicap merită trăită, dar nu este o viață normală. Sigur că ar fi total greșit ca mama să nu facă tratamentul, pentru că asta ar însemna un handicap pentru copilul său...
> Apoi presupunem că există o a doua femeie, care e pe cale să nu mai ia pilule anticoncepționale pentru a mai face un copil. I se spune că, deocamdată, orice copil ar concepe va avea același handicap pe care l-am amintit anterior; dar dacă va aștepta trei luni, va concepe apoi un copil normal. Și pare (cel puțin

mie mi se pare) clar că ar fi la fel de rău ca și în cazul primei femei dacă în mod deliberat și-ar handicapa copilul[6].

Și acum putem descrie ce face prima femeie atunci cînd acționează în interesul copilului său, împiedicîndu-l pe acesta să aibă o existență de handicapat. Dacă nu ar urma tratamentul indicat, i-ar provoca un handicap cu bună știință copilului său, pe cînd urmarea tratamentului ar fi în interesul copilului.

Și totuși, același lucru pare să nu fie valabil și la a doua femeie, pentru că fie nu există încă nici un copil care să beneficieze de fapta sa, dat fiind că atunci cînd ea face tratamentul, nu există nici un copil care să aibă vreun avantaj, fie este în interesul copilului ca ea să-l conceapă în luna respectivă, pentru că acesta abia după aceea va apărea. Dacă amînă sarcina și urmează un tratament, ea practic lezează interesul copilului pentru că îl lipsește de singura sa șansă de a se naște.

Aici există o problemă serioasă și foarte importantă de ordin filozofic în ceea ce privește caracterizarea foarte precisă a stării de fapt. Sigur că cea de-a doua femeie poate și trebuie să urmeze tratamentul indicat pentru a-și proteja copilul.

Prima alternativă — și anume, pentru că nu există nici un copil în momentul în care face tratamentul, practic mama nu-i face un bine copilului ce ar urma să se nască — e complet falsă. Ambele femei pot avea copii sănătoși ca urmare a deciziilor lor, ambele fac niște pași importanți în urma cărora vor avea niște copii sănătoși, deci vor exista doi copii sănătoși. Faptele celor două femei echivalează din punct de vedere moral și ambele au copii care au avut de cîștigat de pe urma deciziilor mamelor lor[7].

Cel de-al doilea argument ridică niște probleme mult mai grave. Se sugerează că cea de-a doua femeie aduce un prejudiciu copilului său (sau lezează interesele copilului acționînd în mod criminal față de el) amînînd conceperea și sarcina, și astfel împiedicîndu-l pe respectivul copil să existe. Dar cum copilul nu este încă practic conceput, el nu există de fapt. Mai mult, și ceea ce este și mai important, nu va exista niciodată și din aceste două motive lui nu i se poate face nici un rău. De aceea, asemeni primei femei, această

mamă acționează în interesul copilului său — copil care va exista ca o consecință a deciziilor ei.

Și totuși, această explicație mie mi se pare cam suspectă. Așa cum Derek Parfit susține cu multă convingere[8], „spre deosebire de a nu exista niciodată, faptul că încep să existe și încetează să mai existe li se întîmplă oamenilor reali. De aceea putem spune că aceste lucruri sînt bune sau rele pentru acești oameni." Astfel se ridică problema cînd anume începe cineva propriu-zis să existe. Thomas Nagel, pe care Parfit îl citează și-l aprobă, susține: „Toți... avem norocul de a ne fi născut. Dar... nu putem spune că dacă nu ne-am fi născut ar fi fost o nenorocire"[9]. Și totuși, punctele de suspensie din a doua parte a acestui citat menționat de Parfit arată că de fapt lipsește o clauză. Nagel adăuga următoarele: „dacă nu se poate face bine sau rău embrionului sau chiar unei perechi de gameți nu putem spune că dacă nu ne-am fi născut ar fi fost o nenorocire"[10].

Nagel crede cu tărie că embrionii și gameții încă necontopiți nu marchează începutul existenței unei persoane[11]. Dacă pornim de la o concepție solidă asupra a ceea ce urmează a fi o persoană, sînt sigur că acest lucru este valabil. Prin „solidă" înțeleg o concepție care nu consideră că este suficient să fii om pentru a fi o persoană, ci mai degrabă încearcă să înțeleagă cum ajunge un om să fie o persoană și în ce fel această persoană se deosebește de celelalte. În cazul unei asemenea concepții este foarte puțin plauzibil să consideri că o persoană începe să existe încă de la naștere[12]. Dar în sensul în care are o logică să discuți despre acțiunile cuiva săvîrșite în folosul unei anumite persoane, sigur că este foarte plauzibil să te gîndești la ovulul care în final devine o persoană ca la începutul acestei persoane.

Actualmente există peste 1000 de copii care vor deveni sau au devenit persoane și care au toate motivele să-i mulțumească lui Robert Edwards și lui Patrick Steptoe pentru intervenția lor extrem de benefică. Prelevarea unui anumit ovul și fecundarea lui *in vitro* au stat la baza vieții Louisei Brown, iar lucrurile care s-au făcut înaintea conceperii, înainte ca ovulul să devină Louise Brown, au fost acțiuni pe care ea are toate motivele să le perceapă ca fiind benefice pentru ea. Așa încît Nagel are dreptate atunci cînd se întreabă dacă putem face bine sau rău unui embrion sau chiar unei perechi de gameți încă necontopiți, dacă bine sau rău

se poate face și persoanei care vor deveni acești gameți și dacă bine sau rău i se poate face și persoanei chiar și în faza de gameți.

Cînd începi să devii o persoană

Există un aspect teoretic extrem de important în acest sens, care, după cum vom vedea, poate avea și o importanță practică. Pentru a explica acest aspect trebuie să revenim la Nagel. Faptul că acesta spune „Toți... avem norocul de a ne fi născut. Dar... nu putem spune că dacă nu ne-am fi născut ar fi fost o nenorocire"[13] înseamnă că cei care ne-am născut am avut noroc și trebuie să profităm de viață, iar cei care nu s-au născut nu există, deci nu suferă din pricina nenorocirii de a nu trăi. Deci, a da naștere cuiva presupune niște avantaje pentru persoana respectivă, dar faptul că cineva nu există pentru că nu a fost adus pe lume nu face nici un rău nimănui; și asta, pentru motivul cît se poate de simplu și de suficient că nu are cine să fie afectat de această nenorocire. Din nou, așa cum spune Parfit:

> Atunci cînd susținem că era bine pentru cineva să se fi născut nu presupunem că dacă nu s-ar fi născut, asta ar fi însemnat ceva rău pentru el. Iar aceasta se aplică doar celor care există sau urmează să existe propriu-zis. Nu putem face afirmații în legătură cu persoane care rămîn doar o posibilitate teoretică. Nu putem susține că este ceva rău pentru o persoană, atîta vreme cît ea nu există propriu-zis[14].

Dar sigur că de îndată ce cineva începe să existe, ar fi rău să faci în așa fel încît să nu mai existe. Spun „ar fi" pentru a înțelege că ar trebui să ne ocupăm mai mult atît de ideea că ceva poate face un rău cuiva, cît și de natura acelui cineva, care ar putea suferi.

Logic ar fi să spunem ceva de genul: fie o persoană începe să existe atunci cînd este capabilă să beneficieze de lucrurile care i se fac sau nu i se fac (eu nu pun problema că viața cuiva practic începe într-un anumit moment sau, cum cred eu că ar fi mai corect să spunem, că viața este un proces continuu prin care se formează treptat individul), fie o persoană începe să existe în momentul în care dezvoltarea [umană în acest caz] duce la apariția unei persoane în concepția solidă a acesteia. Se pare că persoanele sînt capabile să beneficieze de niște lucruri făcute sau nefăcute lor încă

din faza de gameți, așa încît pare potrivit să spunem că viața unui individ începe să existe cînd gameții din care urmează să se dezvolte au fost deja formați.

Sigur că acest punct de vedere nu este unanim acceptat, așa cum vom vedea, drept care este important să examinăm în continuare motivele pentru care se întîmplă acest lucru.

Se pare că Parfit este extrem de convins de ideea importanței primei părți a conceperii la începutul existenței cuiva, chiar dacă nu este deloc sigur asupra datei la care ea începe. În continuarea citatului din Nagel care pare să dateze mai precis începutul vieții la naștere, Parfit spune:

> ... dacă este în avantajul meu ca viața să-mi fie salvată imediat după ce ea a început, atunci nu mai sînt obligat să neg că este în avantajul meu că a început. Din punctul meu de vedere actual, nu există o distincție profundă între acestea două. Ar putea fi negat faptul că a fost în avantajul meu faptul că mi s-a salvat viața. Dar dacă susținem această idee, nu mai contează dacă ajuți pe cineva să vină pe lume și deci dacă respectiva persoană are de cîștigat de pe urma acestui fapt. Sigur că trebuie să salvezi viața unui copil care e pe cale să se înece. Căci altfel, aspectul moral al chestiunii nu poate fi explicat în astfel de termeni[15].

Este evident că Parfit crede că am de cîștigat dacă viața mi-a fost salvată imediat după ce ea a început și insistă, pe drept cuvînt după cum mi se pare mie, că dacă așa stau lucrurile ar fi ciudat să spunem că n-aș fi avut niște avantaje dacă viața mea n-ar fi început. Acest lucru este revelator în privința negării ideii că aș fi avut de suferit dacă viața mea n-ar fi început deloc — pentru că atunci n-ar mai fi existat nimeni care să sufere. Din acest punct de vedere, ar trebui să datăm începutul *unei vieți* (și nu al *vieții*) în primul moment în care poate fi identificat un individ a cărui viață poate fi salvată. Din nou, distincția dintre *viață* și *o viață* lasă deschisă problema dacă viața este sau nu continuă.

Pentru a reveni la Louise Brown, dacă ovulul care a devenit Louise Brown ar fi murit și n-ar fi fost „recoltat", atunci Louise Brown a avut de cîștigat personal din această recoltare și din fecundarea *in vitro* ulterioară. Din punctul de vedere al lucrurilor ce afectează propriu-zis o persoană, Louise Brown a fost afectată favorabil de aceste lucruri. Ea a fost afectată favorabil atît pentru că într-un fel real și nu lipsit de probleme i s-au făcut anumite lucruri, cît și pentru că Loui-

se Brown este persoana care s-a dezvoltat din acest ovul și care a avut de cîștigat de pe urma fecundării și a faptului că a supraviețuit.

Dar nu trebuie să uităm sperma. Faptul că nu acordăm prea mult interes contribuției masculine pornește și de la ideea că în conformitate cu tehnologia actuală nu putem identifica înaintea conceperii o anumită spermă care contribuie atît de mult la procedeul în sine[16]. Și totuși, sînt multe motive pentru care ar trebui să fim interesați de gameții ambelor părți ale ecuației. Dacă identificăm o anumită spermă înaintea conceperii și eventual urmărim anumite trăsături pe care ni le dorim sau chiar modificăm aceste trăsături într-o spermă dată, persoanele care rezultă vor înțelege mai bine că își au originea atît în ovul, cît și în spermă, considerîndu-le ca fiind baza avantajelor personale prin ceea ce s-a întîmplat cu seturile de gameți cărora le datorează existența. În prezent există o serie de tehnici care identifică în mod curent o anumită spermă (sau chiar porțiuni de spermă), injectînd-o în ovul sau în zona pelucida. Cea mai întîlnită dintre aceste tehnici este cunoscută sub inițialele ICSI (Intra Cytoplasmic Sperm Injection).

Sigur că dacă acest lucru pare forțat, ar trebui să identificăm motivele pentru care pare astfel. Unul dintre ele ar fi faptul că este destul de ciudat să numești un ovul uman nefecundat dintr-o eprubetă „Louise Brown". Desigur că identificăm un anumit ovul ca fiind „Louise Brown" avînd niște cunoștințe suplimentare. Dar acesta nu este un dezavantaj, fiind chiar un punct de vedere cît se poate de precis, care pornește de la o analiză sută la sută exactă. Dar altceva contează. Dacă Louise Brown nu ar fi început să existe într-un ovul, unde ar fi putut să înceapă să existe? Nu e nici locul, nici momentul să trecem în revistă toate posibilitățile. Este evident că nașterea nu are un început bine definit. Nagel vorbește despre o scurtă perioadă de travaliu prematur ca fiind singura perioadă dinaintea nașterii în care copilul poate fi considerat același cu persoana care urmează să existe, dar, lucru neobișnuit pentru Nagel, acesta este un punct de vedere cumplit de primitiv. Momentul nașterii nu poate fi privit ca începutul unui individ — viața acestuia se poate să fi fost deja salvată de mii de ori înainte de naștere și sîntem în pragul unei epoci în care omul va ajunge la maturitate chiar fără să fi fost „născut din femeie". Dacă ne întoarcem

în timp față de momentul nașterii, lăsînd în urmă dezvoltarea embrionară a creierului, formarea primelor trăsături și momentul conceperii, pînă la identificarea unui anumit ovul, nu putem evita problemele semnificative din punct de vedere moral și care se referă la acțiunile ce afectează persoana care se va naște, precum și la omisiunile din fiecare etapă de dezvoltare.

Evident că într-un anumit sens, cineva care a salvat viața bunicii lui Louise Brown i-a venit și ei în ajutor. Dar aceste lucruri nu i s-au *întîmplat* de astă dată Louisei Brown în mod direct, chiar dacă ea a avut de cîștigat de pe urma lor.

O altă variantă ar fi să încercăm să identificăm criteriile care definesc o persoană în adevăratul sens al cuvîntului și să demonstrăm că acțiunile ce ar putea-o afecta încep să existe doar cînd avem de-a face propriu-zis cu o persoană[17]. Problema constă aici în faptul că o persoană are, fără îndoială de cîștigat de pe urma lucrurilor făcute sau omise în favoarea celei pe care am s-o numesc pre-persoană. Folosesc termenul de „pre-persoană" pentru a sublinia faptul că nu sînt deloc tentat de „argumentul potențialității", care sugerează că importanța morală este conferită unei persoane în funcție de potențialul său ca persoană.

Răul și avantajele aduse unei persoane propriu-zise

Dacă distingem între indivizii umani care au un potențial sau pre-persoane și indivizii umani care sînt deja niște persoane vom observa o asimetrie evidentă între diversele avantaje și dezavantaje cu care se pot confrunta asemenea indivizi. Incapacitatea de a face un bine unei potențiale persoane sau unei pre-persoane sau răul făcut unei asemenea persoane care ar duce la moartea sa afectează pre-persoana, dar nu și persoana care ar fi putut să devină, pentru că acea persoană nu există încă în momentul în care se săvîrșește răul respectiv și practic nici nu va exista vreodată. În acest sens, cauzarea morții unei potențiale persoane sau unei pre-persoane este din punct de vedere moral același lucru cu neaducerea pe lume a unei persoane. În timp ce binele făcut unei pre-persoane, bine ce i-a salvat viața, este de fapt un bine făcut persoanei ce urmează să devină dacă și cînd persoana respectivă va începe să existe.

Aceasta este o abordare care rezolvă anumite probleme și în același timp poate fi apărată de cel puțin unul dintre răspunsurile plauzibile la întrebarea ce anume face ca o persoană să poată fi numită astfel. Mai întîi, se rezolvă problema care îl preocupă atît de mult pe Parfit, și anume cum să explici de ce a face ca o persoană să înceapă să existe este în avantajul acesteia, în vreme ce a nu reuși acest lucru practic nu-i face nici un rău. Și, de asemenea, rezolvă problema după același tipic cu Parfit. Dar merge mai departe decît Parfit, arătînd cînd se poate considera că începe viața cuiva. În al doilea rînd, îndeplinește și cea de-a doua misiune pe care Parfit o consideră imposibilă, și anume aceea de a explica reacțiile noastre diferite față de avort și, eventual, față de pruncucidere, pe de o parte, și față de crimă pe de altă parte[18]. De asemenea, ne permite să explicăm simetria morală dintre faptele celor două femei menționate mai sus permițînd distincțiile și concluziile ce urmează.

Cînd începe viața unei persoane

Diferența esențială dintre argumentul de față și cel al lui Parfit constă în faptul că am identificat punctul în care se poate considera că o anumită viață începe, și anume atunci cînd ovulul din care aceasta se dezvoltă se diferențiază pentru prima dată sau cînd se formează sperma care va fecunda ovulul, în funcție de ceea ce se întîmplă mai repede. Pe scurt:

> *Viața unui individ începe atunci cînd unul dintre gameții din care acesta se va dezvolta se formează la rîndul său.*

În cel mai multe cazuri ovulul va fi cel care se va diferenția mai întîi, cu mult înainte ca sperma care fecundează ovulul să se fi format. Și totuși, existența unor tehnici de crioprezervare sau, altfel spus, de congelare atît a spermei, cît și a ovulelor permite ca ordinea să nu fie neapărat aceasta. Acest lucru este important pentru că, așa cum spunea Parfit, „dacă ar fi fost în avantajul meu ca viața să-mi fie salvată imediat după ce ea a început, atunci nu mai sînt obligat să neg că este în avantajul meu că a început“[19]. Sigur că, dacă am avut de cîștigat prin faptul că viața mea a început, probabil ar fi fost rău pentru mine dacă aș fi fost împiedicat să exist *după ce* viața mea a început deja. Deci, spre deosebire de a nu exista, întreruperea unei existențe care a înce-

put deja prin avort, de exemplu, apare ca ceva rău pentru individul respectiv.

Cînd Parfit spune „să cauzezi existența cuiva este un caz aparte pentru că alternativa nu putea fi mai rea pentru persoana respectivă"[20], pare că subînțelege că acesta este singurul caz special din această categorie pentru că începutul unei vieți este un eveniment singular. Și cum Parfit crede de asemenea că „am avut de cîștigat de pe urma faptului că mi s-a salvat viața de îndată ce ea a început", el dă de înțeles că incapacitatea de a salva o viață după ce ea a început sau a-i pune capăt atunci este ceva rău pentru individul respectiv. „Sigur că trebuie să salvezi viața unui copil care e pe cale să se înece. Căci altfel, aspectul moral al chestiunii nu poate fi explicat în astfel de termeni."[21] Și totuși, în conformitate cu acest punct de vedere, asimetria continuă pînă ce individul devine o persoană la un moment dat după naștere. Astfel încît spunem că viața individului începe în momentul în care ovulul este diferențiat și poate și cînd se formează sperma ce urmează să fecundeze ovulul. Dacă individul devine o persoană, persoana respectivă va avea de cîștigat personal din faptul că ovulul și sperma au început să existe și datorită tuturor lucrurilor ce au afectat cei doi gameți atît înaintea fecundării, cît și la nivel embrionar, de fetus și așa mai departe.

Astfel că începutul vieții unei persoane și avantajele oferite acestei persoane prin lucrurile care au afectat-o în faza de pre-persoană sînt bune pentru persoana respectivă, dar dacă s-ar fi pus capăt vieții respective sau n-ar fi putut fi salvată în perioada anterioară momentului în care devine persoană, acest fapt n-ar fi reprezentat un rău în sine; pentru același motiv pentru care n-ar fi fost mai rău pentru o persoană dacă ea nu ar fi început să existe.

Dacă eu greșesc în această privință și Parfit are dreptate, totuși avem ceva în comun. Greșim atunci cînd nu fecundăm orice ovul capabil de fecundare, sigur cu condiția să nu existe vreun element care să poată fi considerat ca început al unei existențe.

Au existat multe puncte de vedere complexe pe care am să încerc să le rezum în această parte a argumentației mele. Parfit nu s-a consacrat cu adevărat problemei care ne preocupă aici. Din acest motiv, poate, a abordat superficial o idee care ne pune în încurcătură în privința eticii tratării

pre-persoanelor. Conform părerilor sale, ar trebui să datăm începutul vieții unui individ încă din prima clipă în care poate beneficia în persoană de niște lucruri care i se fac sau nu. în momentele hotărîtoare, Parfit pare, să nu pună sub semnul întrebării sugestia lui Nagel conform căreia acest început este la naștere sau imediat înainte de naștere, deși în alte locuri pare să accepte că viața individului începe în punctul în care structura genetică unică a individului ce urmează să apară există deja, adică atunci cînd se formează zigotul[22]. Dar tot Parfit sugerează cu multă convingere că obligația morală de a face sau de a nu face anumite lucruri unor indivizi nu este justificată decît în condițiile în care ele afectează persoana, adică etica acestor acțiuni se bazează, în mare parte pe efectul pe care-l au asupra persoanelor. Persoanele sînt afectate de ceea ce li se întîmplă ca pre-persoane. Și totuși, să faci ceva unor pre-persoane astfel încît să le împiedici să mai devină persoane are o conotație etică doar în măsura în care se manifestă efecte secundare care afectează persoana. Așadar, în continuare avem de-a face cu o asimetrie năucitoare între obligațiile față de indivizii ce urmează să devină persoane și cele față de indivizii care nu devin persoane. Parfit tratează această asimetrie ca și cum ar fi creată de evenimentul unic al începutului vieții, dacă după acest moment simetria nu este restabilită. Am încercat să arăt că asimetria continuă probabil pînă ce persoana a depășit faza de pre-persoană.

Principiul Zigotic

O teorie larg acceptată în privința momentului în care se poate spune că începe viața și, în același timp, foarte diferită din punctul de vedere susținut în lucrarea de față impune formarea zigotului. Aceasta se mai numește și „Principiul Zigotic" și îi este atribuită filozofului american Saul Kripke[23]. Sigur că este o modalitate cam pretențioasă de a exprima o idee deja bine stabilită — și anume că viața începe o dată cu conceperea. Totuși, avînd în vedere că am subliniat faptul că, după mine, acest punct de vedere este greșit, oricum ar fi el exprimat, și pentru că termenul de „Principiu Zigotic" este folosit în lucrarea pe care o vom discuta, voi continua să-l utilizez[24].

Într-o lucrare recentă, Bernard Williams a apărat „Principiul Zigotic" pe care l-a intitulat „PZ" și a dat și o motivație pentru această poziție:

> Motivația lui PZ constă, la un nivel mai general și metafizic, în importanța *originilor* ideii noastre în privința unei ființe vii (și a altor lucruri, de altfel). Atunci cînd facem speculații în legătură cu diverse posibilități, pornim de la diferite posibile povești de viață. Trebuie să distingem între *povestea de viață a unui individ diferit* și *povestea de viață diferită a aceluiași individ*. O înțelegem pe aceasta din urmă ca un fel de ramificare alternativă a poveștii de viață a unui individ cu ramuri ce se îndreaptă în puncte în care ne-am putea da seama ce s-ar fi putut întîmpla dacă lucrurile ar fi stat altfel. Cum în felul acesta se furnizează niște versiuni alternative ale poveștii vieții cuiva, ele reprezintă ramurile aceleiași tulpine; apoi există și alte ramificații ulterioare, pentru că noțiunea de istoria vieții este noțiunea unei succesiuni structurate cauzal, o serie în care etapele ulterioare sînt explicate prin cele anterioare. PZ oferă o bază minimă acestei tulpini ce urmează să aibă o asemenea structură[25].

Sigur că Principiul Zigotic are o oarecare răspundere în motivarea pe care o identifică Williams. Totuși, el nu are *întreaga răspundere* a acestei motivații pentru că, așa cum am văzut, nu este doar plauzibil, ci și foarte tentant să fixăm, de exemplu, începutul poveștii existenței Louisei Brown la recoltarea ovulului din care s-a dezvoltat.

Principiul Gametic

Am sugerat în acest capitol că ar trebui să considerăm că povestea vieții unei persoane începe cînd ambii gameți din care se va dezvolta încep să se formeze. Dacă nu m-aș simți ușor jenat de această titulatură cam pretențioasă, i-aș zice „Principiul Gametic".

Ambele principii ridică probleme. Problema Principiului Gametic constă în faptul că gameții nu sînt „un individ", în vreme ce zigoții sînt sau par a fi un individ. Aceasta creează problema „fuziunii", respectiv a momentului în care doi indivizi fuzionează pentru a forma unul singur, individul care rezultă putînd păstra „identitatea" celor doi pe care-i continuă, sau, altfel spus, a momentului cînd putem spune că s-a format un nou individ. O problemă a Principiului Zigotic constă în faptul că, așa cum am văzut, nu permite poveștii vieții unui individ să înceapă atunci cînd este firesc să se

spună că începe. Alta este problema gemenilor monozigoți, caz în care o singură celulă se divide în doi gemeni identici, cu aceeași structură genetică sau, ca în faza de blastocist, grupul de celule care formează blastocistul se împarte în două grupe, fiecare dezvoltîndu-se separat într-un embrion geamăn identic[26]. Din motive foarte clare, aceasta se numește cel mai adesea „fisiune". În cazul gemenilor, personalitatea în faza de zigoți devine problematică. Sau, cum afirmă Bernard Williams, problema constă în faptul că Principiul Zigotic înseamnă că „orice individ care se dezvoltă din acest zigot va fi A, și atunci... apariția geamănului este fatală pentru el: orice poveste despre A va fi și povestea fratelui lui A și invers"[27]. Pentru a depăși această presupusă problemă, Williams propune o modificare a Principiului Zigotic.

Principiul Zigotic modificat

Lucrarea lui Williams a fost prezentată într-un simpozion și a fost urmată de discuții. În timpul acestora embriologul Anne McLaren a ridicat obiecția gemenilor și Williams, fiind forțat să dea un răspuns, a zis[28]:

> *povestea este despre A, și anume dacă un individ care s-a dezvoltat dintr-o formă inițială în A s-a dezvoltat într-adevăr unic,* unde „s-a dezvoltat unic" se referă la dezvoltarea în cursul căreia nu există o diviziune.
> Cînd nu există gemeni, acesta este echivalentul principiului inițial — „faza inițială" din care A se dezvoltă unic o reprezintă zigotul. Cînd e vorba de gemeni, povestea lui A începe în momentul diviziunii, dar nu mai devreme.[29]

Williams dorește să insiste asupra faptului că povestea nu merge mai departe de punctul în care A se dezvoltă *unic* din ceva. Williams pare să se gîndească la două lucruri diferite cînd se referă la dezvoltarea *unică*. Pe de o parte, el pare să implice unicitatea în sensul că individul nu cere nici o altă contribuție genetică ulterioară, astfel încît natura genetică a individului este unică și completă în acest moment. Pe de altă parte, este clar că „faza inițială din care A s-a dezvoltat unic" implică faptul că A și numai A s-a dezvoltat din faza respectivă.

Mie mi se pare că aceste două cerințe pun un accent inutil asupra Principiului Zigotic. Dacă ne reamintim explicația

categoric corectă a lui Williams, explicație care motivează Principiul, sau aș prefera să-i spun „punctul său de vedere", am putea înțelege de ce lucrurile stau așa. Să nu uităm că Williams derivă acest Principiu din ideea metafizică a importanței originilor în concepția noastră asupra lucrurilor, în special că „noțiunea de poveste de viață este noțiunea unei succesiuni structurate cauzal, o serie în care fazele ulterioare sînt explicate de fazele anterioare". Sigur că în ambele sensuri originile individului își au rădăcinile în cei doi gameți[30], și în special ceea ce se întîmplă cu acești gameți reprezintă o parte importantă din povestea vieții individului respectiv. Ne-am concentrat deja asupra unui caz, respectiv cel al Louisei Brown, dar ceva mai înainte în discuția noastră am luat în considerare cazuri în care genele unui individ sau linia somatică poate fi modificată în faza de gameți, oferind individului imunitate la maladii genetice sau chiar și la boli cum ar fi SIDA sau hepatita B. Or, individului i s-ar putea introduce o nouă genă în faza de gameți, ceea ce i-ar da acestuia o cu totul altă structură genetică fără precedent, o natură nouă și eventual nu chiar umană[31]. Oare ce ar putea conta mai mult în identitatea unui individ decît acest moment? Sigur că el poate fi considerat ca fiind nu numai un moment important în povestea vieții unui om, dar și ca un element important în ceea ce îl face pe acesta să devină ceea ce este!

Să presupunem, și aici anticipez o discuție ce urmează[32], că într-unul dintre gameții din care m-am dezvoltat a fost deja introdus un set de gene programate pentru îndreptarea unor enzime. Acestea vor rămîne inactive, dar dacă și cînd aș avea de suferit de pe urma unor radiații nucleare aceste enzime de rezervă vor corecta dereglarea produsă. Dacă sînt expus radiațiilor, cu siguranță că voi spune din tot sufletul slavă Domnului că părinții mei au introdus aceste gene în mine.

În următorul capitol vom analiza niște cazuri de existențe nedrepte, cazuri în care un individ a avut de suferit pentru că s-a modificat ceva în faza de gameți. Aici, din nou e firesc să descriem ce s-a întîmplat din perspectiva faptului că este clar că ceva s-a întîmplat în faza de gameți. Dar este oare firesc să descriem un rău care s-a petrecut ulterior ca fiind un rău produs în faza de zigoți?

Și ce se întîmplă atunci cu obiecția lui Williams la Principiul Gametic? Se pare că există două înțelesuri paralele ale

termenului de *unic* pe care l-am distins ceva mai devreme. Pe de o parte, Williams este pregătit să fie pragmatic și revizuiește Principiul Zigotic astfel încît: „«Faza incipientă» din care A se dezvoltă unic este cea a zigotului“, singura excepție reprezentînd-o gemenii. În acest caz, povestea lui A începe înainte de diviziune și nu mai devreme. Dar putem considera că toată abordarea aceasta este falsă din multe puncte de vedere importante. Povestea lui A pornește de la fiecare dintre cei doi gameți din care a derivat A și poate, așa cum am constatat, să fie afectată extrem de puternic de ceea ce se întîmplă cu acești gameți.

Sigur că unicitatea lui A nu este întru totul determinată de un singur gamet, dar nici nu este determinată de toți cei 46 de cromozomi, ceea ce pentru mulți este mai important în momentul conceperii, pentru că atunci se fixează structura genetică a individului. Tot felul de alte lucruri își au rolul lor, începînd cu mitocondria extracromozomală care apare în mare parte la gameții feminini și care este purtătoare de ADN (dar care poate proveni și de la un gamet masculin și poate constitui o parte din zigot după ce a intrat în ovul „prin coada“ spermei), pînă la tipul de hrană pe care îl primește A în pîntecul mamei și la toaleta pe care și-o face etc. Deci, de ce n-am spune că povestea lui A își are originile în fiecare dintre cei doi gameți din care s-a format A?

Singura motivație care rămîne este posibilitatea ca gameții să nu determine formarea unui singur individ și astfel să prefigureze două povești de viață diferite. Ne putem adapta acestei situații așa cum a făcut-o și Williams în cazul Principiului Zigotic, stipulînd: „Cînd există gemeni povestea lui A începe o dată cu diviziunea și nu mai devreme.“

Dar de ce nu mai devreme în cazul gemenilor? De ce această pasiune mistică pentru individ? De ce să nu acceptăm adevărul că unii indivizi împărtășesc aceeași poveste cu alții, că în unele cazuri *exact același lucru li* se întîmplă lui A *și lui B* și nu numai simultan, dar și cînd A și B reprezentau unul și același individ?

Ei bine, una dintre obiecții, pe care este foarte probabil să o fi avut și Williams, constă în faptul că dacă A este identic cu B și B este identic cu C, dar A nu este identic cu C — așa ceva nu este posibil. Asta l-a făcut pe Williams să sublinieze că identitatea în cazul gemenilor se oprește la momentul formării gemenilor și nu mai departe.

Dar dacă acest lucru este adevărat, mai apare o problemă care încurcă lucrurile. Un individ care nu apare din gemeni monozigoți poate spune pe drept cuvînt că a început să se formeze în faza de gameți, în vreme ce un geamăn monozigot nu poate. Doi indivizi, Jack și Jill, au exact aceeași vîrstă și sînt prieteni. Jill, nefiind geamănă, poate spune că povestea vieții ei a început încă din faza gameților, în vreme ce Jack, fiind un geamăn monozigot, a început ceva mai tîrziu.

Identitatea personală este o relație

Dacă luăm în calcul cazul gemenilor monozigoți Tom și Dick, putem să obținem ceva de genul: Tom și Dick și-au început povestea vieții lor ca două seturi de gameți. Ele au fuzionat la concepere pentru a deveni un zigot și zigotul s-a divizat apoi pentru a forma doi zigoți separați care în final s-au dezvoltat în Tom și Dick. Dacă așa s-au întîmplat lucrurile, pare clar că:

> *Povestea lui Tom și a lui Dick este povestea relației lor față de ADN-ul lor în forma în care acesta îi transformă în persoanele care sînt și care vor deveni.*

Aceasta este povestea formării, fuziunii și a fiziunii ulterioare unei celule sau a celulelor ce conțin o anumită secvență de ADN și relația dintre acest ADN și corpul uman sau corpurile umane, creier sau creiere, pe care o generează.

Gemenii monozigoți reprezintă un eveniment real și nu foarte rar întîlnit, iar lucrurile stau ca în cazurile științifico-fantastice de fuziune și fisiune descrise de Derek Parfit în celebra sa teorie despre identitatea personală[33]. Pentru scopurile noastre actuale trebuie să examinăm argumentele lui Parfit din toate punctele de vedere, mai puțin convingerea sa conform căreia ceea ce contează este păstrarea relației R. Relația R este „conexiunea psihologică și/sau continuitatea psihologică", indiferent ce ar cauza această continuitate[34]. Aceasta înseamnă că cineva împărtășește identitatea personală cu o altă persoană în măsura în care există un grad corespunzător de conexiune psihologică și/sau de continuitate psihologică cu „celălalt" individ. Astfel se creează posibilitatea unor entități succesive și paralele. Aceasta înseamnă că persoana Derek Parfit poate să aibă mai multe

încarnări înrudite, inclusiv, teoretic, încarnări paralele și succesive. Sau, cum spune Parfit:

> Chiar dacă eu nu supraviețuiesc Diviziunii Mele, cele două persoane care rezultă sînt doi viitori eu. Ei sînt atît de aproape mie, așa cum îmi voi fi eu însumi mîine. În mod similar, fiecare în parte se poate referi la mine ca la un sine apropiat trecut. (Ei pot împărtăși un trecut comun fără să fie același sine unul cu celălalt.)[35]

Parfit a pus pe primul loc conexiunea psihologică și/sau continuitatea pentru că el s-a concentrat asupra identității personale sau, mai bine spus, asupra identității persoanelor. La acest subiect vom reveni imediat. Acum sînt interesat de identitatea pre-persoanelor. Pentru aceasta însă avem nevoie atît de un concept al *identității personale*, cît și de unul al *identității pre-personale*.

Identitatea pre-personală

Parfit și-a dezvoltat în parte concepția asupra identității personale pentru a face față posibilelor cazuri teoretice în care persoane adulte se pot diviza sau pot fuziona — atunci cînd, de exemplu, un singur creier trebuie împărțit teoretic și transplantat în două corpuri diferite în care fiecare jumătate să funcționeze ca un creier întreg. El a pus pe primul loc continuitatea psihologică și conexiunea cu conștientul în măsura în care am da o identitate diverșilor indivizi care ar rezulta. Și totuși, posibilitatea reală de gemeni monozigoți și realitatea fuziunii spermei și ovulului arată că și noi avem nevoie de un concept de identitate pre-personală. După părerea mea, cel mai atrăgător ar fi cel pe care l-am enunțat aici, și anume:

> *identitatea pre-personală este relația dintre indivizi și ADN-ul lor*[36].

Termenul de „pre-persoană" cuprinde zigotul, embrionul și fetusul exact în momentul în care persoana iese la iveală, o persoană capabilă *inter alia* de conexiuni psihologice.

Povestea pre-persoanei este povestea unor indivizi înrudiți care mai întîi sînt implicați în concepere și care mai apoi pot fuziona în gemeni monozigoți, iar acești indivizi au o strînsă legătură cu persoanele numite pe bună dreptate astfel, care se vor dezvolta din gameți și pre-persoane.

Cînd începe povestea vieţii unei persoane?

Mie îmi este foarte clar că povestea vieţii fiecărei persoane are două începuturi distincte şi trebuie urmărită în funcţie de gameţii din care s-a dezvoltat individul, şi că povestea fiecărui gamet este parte din povestea fiecărui individ care se dezvoltă din el.

Există, de asemenea, şi un argument moral în favoarea acceptării Principiului Gametic. El constă în faptul că ar fi nerelevant, dacă nu chiar greşit, să gîndim că răul făcut zigotului sau embrionului era rău pentru că dăuna individului şi persoanei care ar fi rezultat, în vreme ce răul făcut gameţilor nu era rău pentru că practic nu dăuna nimănui! Evident că nu e nimic rău dacă nici zigotul, nici gametul nu vor permite dezvoltarea într-o persoană şi amîndouă situaţiile sînt greşite dacă într-adevăr se ştie că persoana care se va dezvolta din zigotul sau gametul afectat va avea probleme.

Fireşte că am putea spune că răul făcut gameţilor este un rău nu pentru că dăunează unui individ deja existent, ci pentru că, asemenea distrugerii stratului de ozon, el dăunează unor persoane din viitor. De vreme ce *putem* spune aceasta, mi se pare mai corect să susţinem că atunci cînd facem un rău gametului îi facem un rău persoanei care se va dezvolta din acest gamet şi că acest rău i-l facem în faza de gameţi.

Etica modalităţilor prin care poate fi afectată o persoană nu poate ignora gameţii pentru că ei conţin şi transmit o mare parte din ceea ce va reprezenta persoana care se va dezvolta din aceşti gameţi.

Ce importanţă are numele?

Concepţia asupra identităţii prin care aceasta este identificată drept o relaţie ridică însă o problemă, şi anume ce ar fi de spus despre identitatea indivizilor în funcţie de relaţia dintre ei. Atunci cînd descrie cazul unei posibile împărţiri a creierului prin care două jumătăţi ale aceluiaşi creier să fie transplantate în două corpuri diferite, Derek Parfit pune problema cît se poate de succint:

> În cazul în care eu mă divid, chiar dacă relaţia mea cu fiecare dintre persoanele care rezultă nu poate fi numită identică, ea conţine ceea ce contează cu adevărat. Cum relaţia mea cu fiecare dintre persoanele care rezultă este aproape la fel de bună

ca și cum ar fi vorba despre identitate, înseamnă că ea presupune cea mai mare parte a implicațiilor pe care le presupune identitatea[37].

Cred că așa este corect și, pentru că este nerealist să presupunem că putem schimba terminologia curentă pentru a ne adapta unor distincții presupuse de identitatea pre-personală, voi continua de-a lungul acestei cărți să discut ca și cum fiecare am avea o identitate cu gameții noștri. Și totuși, nu vom obține nimic important din aceasta. Cînd afirm că istoria fiecărui gamet este o parte importantă a istoriei persoanei care se dezvoltă din ei, acest lucru este adevărat și nu depinde de persoană faptul de a fi identică cu gameții din care s-a dezvoltat.

Și totuși, atunci cînd spun, așa cum o fac și o voi face și în continuare cît se poate de des, că oamenii sînt sau pot fi foarte influențați de ceea ce *li se întîmplă* în faza de gameți, aceasta presupune faptul că unul și același individ este implicat atunci cînd este vorba de fazele anterioară și ulterioară ale sinelui strict legate, dar nu identice. Cum eu sînt de acord cu Parfit că nimic important nu se dezvăluie în această direcție, voi continua să folosesc terminologia cu care ne-am familiarizat.

Dacă toate acestea sînt reale, atunci Principiul Zigotic al lui Kripke trebuie înlocuit cu Principiul Gametic, ceea ce ne aduce în sfîrșit, dar pentru puțină vreme, la întrebarea ce este de fapt o persoană.

Ce fel de ființe sînt persoanele?

Nu pot să încerc să fac o prezentare completă a punctului în care individul devine persoană, dar pot schița liniile de bază. Afirmațiile mai recente despre criteriile pe care trebuie să le întrunească o persoană pentru a fi considerată ca atare urmează modelul lui John Locke, care identifică conștiința de sine împreună cu o inteligență destul de rudimentară ca fiind trăsăturile cele mai importante. Punctul meu de vedere[38] ia în considerare aceste trăsături, dar susține că ele sînt importante pentru că permit individului să-și evalueze propria existență. Caracteristica cea mai importantă a acestui punct de vedere referitor la ceea ce este necesar pentru a deveni o persoană, și anume că *o persoană este o ființă capabilă să-și evalueze propria existență*, constă în faptul că

devine plauzibilă explicaţia naturii răului făcut unei asemenea fiinţe atunci cînd este lipsită de dreptul la existenţă. Persoanelor care ar dori să trăiască li se face răul suprem fiind ucise şi deci lipsite de ceva de preţ. Non-persoanele sau persoanele potenţiale nu sînt în aceeaşi situaţie, deci nu este posibil să li se facă un rău astfel, pentru că moartea nu le lipseşte de nimic pe care ar putea pune preţ, deşi aceasta nu exclude răul care poate fi făcut în cazul pruncuciderii. Pruncuciderea continuă să fie un rău împotriva celor care ţin la copil — părinţii sau Surorile Embrionului, de exemplu — dar nu este un rău făcut copilului. Dacă nu-şi pot dori să trăiască, această dorinţă nu poate fi afectată prin ucidere. Astfel, fiinţelor altele decît persoanele li se poate face un rău în alt mod producîndu-li-se suferinţe gratuite, de exemplu, dar nu prin uciderea lipsită de dureri. Aceasta explică diferenţa dintre avort, pruncucidere şi crimă şi ne dă posibilitatea să înţelegem cum au de cîştigat persoanele atunci cînd este salvată viaţa potenţialilor indivizi umani care au fost odată şi în acelaşi timp ne arată de ce nu intervenim în mod negativ asupra unui potenţial individ atunci cînd îi punem capăt vieţii fie printr-un ovul nefecundat, fie printr-un nou-născut.

În acest sens, ciclul existenţial al unui individ trece prin mai multe faze cu diverse semnificaţii morale. Se poate spune despre un individ că el începe să trăiască atunci cînd ovulul este diferenţiat sau cînd sperma care urmează să fecundeze ovulul este deja formată. Acest individ se va transforma treptat dintr-o potenţială persoană, dintr-o pre-persoană, într-o persoană propriu-zisă atunci cînd va deveni capabil să-şi evalueze propria existenţă. Dacă în cele din urmă el îşi pierde pentru totdeauna această capacitate, înseamnă că încetează să mai fie o persoană.

Şi acum putem reveni la cele două femei din exemplul lui Parfit şi la problema eticii analizelor prenatale.

Evitarea suferinţelor inutile

Să ne gîndim acum că ar exista şi o a treia femeie. Ea este însărcinată în 18 săptămîni şi face o amniocenteză. Rezultatul arată că fetusul are spina bifida şi i se oferă posibilitatea unei întreruperi de sarcină. Ea hotărăşte să facă întreruperea de sarcină şi să încerce din nou să conceapă un copil sănătos.

Conform argumentelor deja comentate, această femeie acționează într-un mod echivalent din punct de vedere moral cu faptele primelor două femei. Aceasta pornind de la presupunerea că avortul ar putea fi făcut fără a cauza vreo suferință fetusului. Ca și cea de-a doua femeie, ea decide să nu actualizeze o persoană potențială care ar avea mari suferințe fizice, ci să aibă un copil sănătos ulterior. Practic, ele aleg să afecteze o persoană potențială de dragul unei alte persoane viitoare. Dacă presupunem că toate cele trei femei în cele din urmă fac copii sănătoși, atunci consecințele morale ale pozițiilor adoptate de cele trei sînt similare.

Dacă susținem că cele trei femei despre care am discutat pînă acum au acționat corect și că acțiunile lor săvîrșite de bună voie sînt similare din punct de vedere moral, ar trebui să spunem că ar fi fost greșit dacă n-ar fi acționat așa? Categoric răspunsul trebuie să fie „da".

În cazul fiecăreia dintre cele trei femei s-a acționat corect, dar cum am putea caracteriza acțiunile lor? Fiecare dintre ele a ales să încerce să aducă pe lume mai degrabă un copil sănătos decît unul cu handicap atunci cînd i s-a părut că are de ales[39]. Așadar, în ce fel este rău să aduci pe lume un copil handicapat, rău pe care aceste femei și, fără îndoială, multe alte femei din lumea reală aleg să-l evite dacă există această posibilitate, considerînd că fac ce era mai bine pentru ele însele și pentru copil?

Aș vrea să sugerez faptul că răul pe care toate trei au încercat să-l evite constă în a aduce niște suferințe inutile pe lumea acesta. Fiecare a decis atunci cînd a trebuit să aleagă între a avea un copil sănătos și unul handicapat să prefere copilul sănătos. Fiecare își putea satisface dorința de a avea un copil fără a aduce pe lume un copil care în mod sigur ar fi avut de suferit. Nimeni n-a făcut nici un rău nimănui; toată lumea n-a avut decît de cîștigat.

Dar cînd putem considera că o suferință este inutilă? Să luăm și cazul unei a patra femei.

Cea de-a patra femeie

Cea de-a patra femeie este însărcinată și i se spune că respectivul copil pe care îl poartă în pîntec se va naște cu un handicap; mai mult, că orice alt copil pe care l-ar mai face ar avea același handicap. Dacă va naște vreodată vreun copil,

acesta va avea un handicap pentru care nu există tratamente nici prenatale, nici postnatale[40].

Oare intuițiile noastre sînt aceleași? Oare argumentele favorabile în cazul primelor două mame din lucrarea lui Parfit, care au urmărit tocmai să evite aducerea pe lume a unui copil cu probleme sînt valabile și pentru cea care nu poate avea decît copii cu handicap?

Mai întîi trebuie să observăm faptul că această femeie nu poate susține că avortul este în interesul copilului pe care îl poartă în pîntece sau al oricărui alt copil pe care-l va avea în viitor. Pentru că atîta vreme cît problemele de sănătate nu sînt atît de grave și de cumplite, încît ar fi mai bine ca potențiala persoană să nu se nască, sau în general nimeni cu un asemenea handicap, atunci este în interesul copilului să se nască. Mai mult, această femeie nu face nici un bine nimănui (doar sieși și eventual celorlalți membrii ai familiei) evitînd nașterea.

Deci, dacă această a patra femeie hotărăște să continue sarcina și să aducă pe lume respectivul copil deși știe că va fi cu handicap, ea acționează în interesul copilului. Mai mult, spre deosebire de celelalte trei femei, ea nu face nici un rău cînd aduce pe lume o suferință ce ar putea fi evitată. Orice suferință pe care ar putea-o trăi copilul respectiv cauzată de handicapul său este inevitabilă, în sensul că femeia ar putea cel mult să nu aibă deloc copii și în felul acesta să nu mai existe handicapul și suferința pe care o presupune el. Această a patra mamă nu greșește în fața nimănui atunci cînd naște copilul cu handicap, pentru că este în interesul copilului să se nască. Ea îi face un bine copilului cînd își continuă sarcina și, chiar dacă inevitabil copilul va suferi, el va avea o viață ce merită trăită și suferința pe care o va trăi este inevitabilă. Asemeni primei mame, ea nu face nici un rău nimănui și toată lumea are numai de cîștigat.

Și totuși, acest caz este dificil, pentru că respectivul copil se naște cu un handicap. Știind că aduce pe lume un copil cu handicap, lucru ce ar fi putut fi evitat, mama practic îi face un rău copilului. Dar vreau să sugerez că în acest caz dacă faci un rău nu înseamnă neapărat că faci o nedreptate. Mama alege să-i facă un rău copilului, dar nu și o nedreptate, pentru că răul *ex hypothesi* merită suportat în schimbul existenței. Putem spune că respectivul copil ar fi fost dispus să accepte suferința în schimbul existenței. Acest caz este

asemănător cu paralela dintre efectele secundare și procedeele medicale pozitive. Efectele secundare merită suportate de dragul avantajelor. Ele nu devin însă mai puțin chinuitoare, dar nici nu sînt un rău căruia îi este supus individul (decît dacă acest lucru se întîmplă împotriva voinței sale). Și, evident, dacă doctorul trebuie să aplice uneori anumite tratamente care salvează o viață cu prețul suferinței aduse pacientului, dar nu are cum să obțină un consimțămînt prealabil pentru că, să zicem, pacientul este inconștient, și dacă el continuă să trateze pacientul, asta nu înseamnă că i-a făcut o nedreptate pacientului. Vom reveni asupra acestui aspect care este la fel de complicat ca în cazurile de „viață nedreaptă" la care ne vom opri în capitolul următor.

Mai avem un singur caz de discutat, acela al femeii care decide să avorteze și să nu mai aibă alți copii.

Latura morală a avortului

Acest caz este ușor de tratat. Nu este nevoie să analizăm de ce femeia dorește să avorteze. Nu există nici un risc de handicap și nu va „înlocui" copilul avortat cu un altul, ulterior. Această mamă nu greșește față de nimeni, dar nici nu face nici un bine nimănui. Nu greșește față de nimeni pentru că atunci cînd pune capăt vieții fetusului ea nu lipsește fetusul de nimic ce acesta ar putea prețui, dar nici nu are de cîștigat cineva pentru că ea nu aduce pe nimeni pe lume[41].

Concluzii intermediare

Putem astfel să ajungem la niște concluzii intermediare în legătură cu etica întreruperii selective de sarcină și în general cu etica aducerii pe lume a anumitor indivizi. Aș vrea să subliniez că ideea unificatoare a intuițiilor în diverse cazuri și asupra căreia ne-am oprit spune așa: este nedrept să aduci pe lume o suferință ce ar putea fi evitată. O consecință a acestei concluzii este, evident, că decizia de a continua sarcina și de a avea un copil presupune o justificare cît mai profundă și mai atentă în măsura în care decizia de a întrerupe o sarcină poate și ea să fie o nedreptate tot așa de mare ca și aceea de a nu o întrerupe.

Am identificat deja dorința puternică și interesul major pe care îl au în general oamenii în a face copii. Această dorință trebuie însă exprimată în mod responsabil și trebuie să

avem grijă să nu renunțăm la ea fără vreo motivație majoră. Cînd îți dorești să ai copii e mai bine să ai niște copii sănătoși decît unii cu handicap, atîta vreme cît există alternativă. Și e mai bine să ai copii cu handicap decît să nu ai deloc.

Sugerînd că nu e bine să aduci pe lume o suferință ce poate fi evitată și subliniind că suferința este evitabilă dacă o persoană care are sau va avea un handicap poate fi înlocuită cu o alta fără handicap, am presupus că posibilitatea acestei înlocuiri este indiscutabilă. Aceasta pentru că am pornit de la premisa că dacă o femeie amînă conceperea unui copil sau întrerupe sarcina pentru a începe o alta ulterior, acest șir de încercări va avea un final fericit. Sigur că multe lucruri pot să iasă și chiar ies prost deseori în timpul sarcinii. Avortul spontan este frecvent și alte probleme sînt mai mult sau mai puțin probabile pe perioada sarcinii. Dacă, dintr-un motiv bine întemeiat, unei femei aflate într-o situație specială, să zicem pentru că se apropie de finalul perioadei în care poate aduce copii pe lume, deci nu poate înlocui o sarcină cu alta cu un posibil succes, atunci într-un asemenea caz, dacă respectivul copil pe care-l poartă în pîntece va avea un handicap, este de înțeles ca femeia să fie destul de sceptică în privința posibilității de a înlocui copilul respectiv cu un altul într-o sarcină ulterioară, deci are tot dreptul să considere handicapul ca inevitabil.

Este important să fie foarte limpede că dacă alegem să aducem pe lume o suferință evitabilă această decizie este total greșită. Însă, exceptînd situația în care handicapul sau suferința individului astfel creat este atît de mare încît viața sa poate să devină intolerabilă, nu i se face nici o nedreptate individului dacă este adus pe lume. Nedreptatea apare în cazul în care cineva în mod deliberat alege să sporească suferința lumii întregi atunci cînd ar fi putut să o evite.

O valoare esențială

Înainte de a continua, aș vrea să clarific un aspect. Aceasta nu înseamnă că niște copii sănătoși, fără probleme sau fără handicap sau fără infirmități sînt mai buni pe lumea asta decît copiii cu probleme sau cu handicap.

Atunci cînd spun că prefer să nu pierd, să zicem o mînă, căci mi-ar fi mai bine cu două mîini, nu înseamnă că dacă într-adevăr mi-aș pierde o mînă automat aș deveni mai puțin

important din punct de vedere moral, mai puțin prețios în ceea ce eu numesc sensul existențial, adică aș fi mai puțin util decît tine. Este logic să prefer să nu-mi pierd vreun membru al corpului, să nu fiu infirm, ceea ce mi-aș dori și pentru orice copil aș avea. Dar a avea o preferință logică pentru a nu fi handicapat nu este același lucru cu a avea o preferință logică pentru persoanele care nu au handicap.

II. Examinarea viitorilor părinți

Am analizat împrejurările în care copiii sau potențialii copii sînt examinați atent cînd se pune problema dacă este sau nu etic să-i aduci pe lume sau să le îngădui să continue să existe. Acum trebuie să analizăm pe scurt, la un nivel paralel, dacă și părinții ar trebui examinați pentru a se vedea în ce măsură pot îndeplini acest rol. Spre deosebire de analizele prenatale, părinții nu sînt examinați, ca să zic așa, pentru capacitatea lor de a exista sau de a continua să existe ca persoane, ci doar ca părinți. Preocuparea aici, ca și în cazul unei analize prenatale, o constituie calitatea vieții copiilor care se află sau ar putea fi în grija lor.

Există mai multe tipuri de cazuri în care asemenea examinări au loc. Există cazurile cu care s-a ajuns în fața instanței judecătorești și în care foarte des problema constă într-un handicap mintal al femeilor care sînt supuse în mod obligatoriu sterilizării sau chiar sînt obligate să avorteze. Aceste cazuri ridică diverse probleme, unele referitoare la autonomie și consimțămînt, altele la drepturile persoanelor cu handicap și altele care presupun definirea condițiilor propice în care un copil ar trebui să se nască. Toate acestea sînt mult prea dificile pentru a le discuta în amănunt în spațiul care ne-a mai rămas la dispoziție și multe dintre aceste chestiuni au fost deja analizate pe larg în alte lucrări[42].

Există desigur și cazurile de analize de rutină în cazul adoptării sau preluării unor copii de către părinți nenaturali, care sînt în general simple și ridică doar niște probleme de principiu care însă rareori sînt discutate și care din nou nu vor fi studiate în detaliu acum.

Tot așa, mai există și cei care ar putea fi identificați sub denumirea de „deja părinți", respectiv cei care au copii și sînt analizați de serviciile sociale și de alte persoane și agenții existînd posibilitatea pierderii custodiei copiilor res-

pectivi. Recent, a existat cel puțin un caz în care aceste analize realizate la nivelul asistenței sociale s-au făcut în situația unei femei care se afla în opt luni de sarcină și care în acel moment a fost considerată nepotrivită ca potențial părinte și avertizată că respectivul copil va fi preluat imediat după naștere.

Toate aceste cazuri ridică probleme fundamentale în legătură cu dreptul la o familie și cu criteriile de stabilire a părinților potriviți. Și totuși, o formă de examen prenatal tot mai des întîlnită în cazul părinților a fost discutată destul de puțin și ei aș vrea să îi dedic ceva mai multă atenție la finalul acestui capitol, înainte de a încerca să formulez niște concluzii generale și foarte succinte în legătură cu legitimitatea examinării părinților și a încălcării selective a dreptului de a avea o familie.

În cazul programelor de fecundare *in vitro* (FIV), deseori părinții sînt analizați atent pentru a se stabili dacă sînt potriviți. Și aceasta nu numai din punct de vedere strict medical, în vederea tratamentului ce urmează, dar și pentru a stabili dacă sînt potriviți pentru rolul de părinți. Este instructiv să aflăm care sînt criteriile ce au fost utilizate pentru prima dată în cel mai important centru pentru FIV. Acest centru a fost în cadrul primei clinici National Health Service care oferea FIV și care își avea sediul la Spitalul Sfînta Maria din Manchester. Următoarele criterii au fost utilizate inițial la această clinică și au cîteva puncte comune cu cele care se folosesc în alte centre din întreaga țară[43]. Aș vrea să fie foarte clar că aceste criterii sînt cele de acceptare pe lista de așteptare pentru FIV și nu e deloc sigur că cei admiși pe o listă de așteptare sînt în final tratați.

1. Femeile trebuie să aibă sub 36 de ani, iar bărbații sub 46.
2. Cuplurile trebuie să fie împreună de cel puțin trei ani.
3. Să nu existe alți copii care să trăiască alături de cuplul respectiv.
4. Să nu existe boli fizice sau psihiatrice grave.
5. Să existe dovada unei ovulații regulate.
6. Cuplurile nu sînt acceptate dacă elementul masculin este singura cauză a sterilității.
7. Ovarele să poată fi supuse laporoscopiei sau ultrasunetelor.

8. Să trăiască într-o zonă aflată sub jurisdicția Ministerului Sănătății, respectiv a departamentului North West Health Authority.
9. Femeia să aibă o greutate apropiată de cea ideală proporțional cu înălțimea.
10. Trebuie să nu fi fost supusă la mai mult de două FIV sau tratamente „Cadou" în altă parte.
11. Trebuie să corespundă criteriilor de adopție.

Trebuie să subliniez foarte clar de la bun început că numai cuplurile heterosexuale sînt luate în discuție. Sînt excluse multe cupluri heterosexuale și chiar căsătorite, respectiv cele care au depășit cu mult vîrsta fecundității, părinții unici, cuplurile de homosexuali și, evident, cuplurile care au copii care locuiesc cu ei, chiar dacă respectivii copii nu sînt ai lor din punct de vedere genetic.

Fiecare dintre aceste criterii merită analizat în amănunt și fiecare ridică tot felul de probleme interesante de principiu. Oricum, reiese limpede atît din criteriile prezentate, cît și din broșurile ce le-au fost oferite părinților[44], că de fapt erau urmărite trei scopuri diferite. Mai întîi, obiectivul constă în selectarea dintre foarte mulții candidați, deși resursele sînt puține. În al doilea rînd, cîștigarea de avantaje maxime în privința rezultatului obținut (copiii) prin utilizarea acestor resurse. În al treilea rînd, există și o preocupare în privința calității părinților copiilor ce urmează să apară.

Deși la prima vedere fiecare dintre aceste probleme pare legitimă și scopurile demne de tot respectul, în afară de o chestiune esențială, și anume că resursele sînt destul de puține, consider că există și scopuri nelegitime sau, oricum, mijloace nelegitime de a atinge niște scopuri legitime. Pornind de la aceste afirmații surprinzătoare, voi încerca să le susțin rezumîndu-mă însă la una singură[45].

Oare trebuie să îi examinăm pe părinți?

Cel de-al unsprezecelea criteriu folosit în selectarea candidaților pentru FIV scoate la iveală un număr de presupuneri despre părinții ideali. Ele ar putea fi identificate ca fiind:

1. Niște părinți corespunzători înseamnă doi părinți, fiecare de alt sex.

2. Niște părinți corespunzători înseamnă părinți care să aibă sub 65 de ani cîtă vreme copiii locuiesc în casa părintească și nu au o independență financiară.
3. Niște părinți corespunzători înseamnă ca nici unul dintre ei să nu aibă vreo boală majoră fizică sau psihică.
4. Niște părinți corespunzători înseamnă niște relații stabile între părinți, lucru ce poate fi demonstrat printr-un minim de trei ani de coabitare.

Nu există nici un fel de dovadă că aceste criterii sînt reale. Nu cunosc nici un fel de dovadă de încredere a nici unuia dintre criterii în privința părinților corespunzători care să poată fi aplicat părinților potențiali mai degrabă decît părinților reali, care și-au dovedit incapacitatea în mod obiectiv. Într-adevăr, o parte dintre aceste criterii sînt foarte puțin plauzibile.

Să presupunem pentru o clipă că sînt destule dovezi în favoarea respectării acestor criterii. Dacă așa stau lucrurile, ar trebui să le aplicăm nu numai candidaților la această resursă limitată. Ar trebui să le aplicăm tuturor candidaților la asistența medicală în privința reproducerii. Medicii generaliști oferă probabil cea mai obișnuită consultație în privința reproducerii și oricine nu respectă criteriile menționate n-ar trebui să le primească. Tot așa cum n-ar trebui să se prescrie medicamente cum ar fi clomifena și alte metode de stimulare a ovulației sau a fertilității. Folosirea HCG și a altor medicamente pentru sprijinirea sarcinilor ar trebui să fie interzisă în cazul candidatelor nesatisfăcătoare ca părinți etc. Firește că în cazul recomandării medicului generalist pacienții pot merge mai departe și pot încerca să facă oricum copii, dar atîta vreme cît recomandarea aceasta intră în calcul pentru facilitarea unei sarcini reușite sau pentru obținerea de rezultate mai bune, ea ar trebui să fie și interzisă. Sigur că nu se pot da prea multe sfaturi medicale în privința obținerii unei sarcini, ci doar pentru reducerea la minimum a pericolelor pentru copil, ceea ce ar trebui să fie oricum la dispoziția oricui.

Nu contează că aceste resurse sînt ieftine sau din plin atunci cînd comparăm cu FIV, dacă selectarea candidaților și a competenței lor ca părinți potențiali nu îmbunătățește proporția care să ducă la o ieftinire a tratamentului. Ceea ce contează însă mult mai mult este, în cazul în care avem încredere în aceste criterii de stabilire a competenței părinți-

lor, dacă nu cumva ar fi nedrept să aplicăm aceleași criterii și în situațiile limită. Dacă într-adevăr am vrea să prevenim incompetența părinților și să permitem doar părinților potențial sănătoși să procreeze, atunci n-ar trebui să lăsăm nici o Thomasina, Dorothea sau Harriet să facă copii „după capul lor". Să nu uităm că selectarea candidaților pentru FIV, ca să nu mai discutăm de cea a părinților adoptivi, este extrem de nesemnificativă față de numărul mare de părinți.

Iată care ar fi alternativele. Sau sîntem siguri că avem criteriile cele mai adecvate și mai solide pentru a discerne între părinții competenți și cei incompetenți și contează ca respectivii să-și demonstreze, în prealabil, capacitatea de a fi părinți sau dimpotrivă. Dacă avem această convingere ar trebui să dăm un fel de permis de părinte tuturor părinților. Dacă nu, atunci nu ar trebui să căutăm victime și să aplicăm niște criterii inatacabile doar puținilor nefericiți care au nevoie de sprijin pentru a procrea.

În momentul de față nu încercăm să dăm permise tuturor părinților nu pentru că n-am putea s-o facem, ci pentru că există motive serioase să n-o facem. O parte dintre aceste motive serioase sînt strîns legate de criteriile hazardate în privința competenței părintești. Ceea ce este și mai grav e că se ține cont de importanța și prețul pe care îl pun cei mai mulți oameni pe libertatea de a avea copii alături de refuzul de a lăsa puterea de decizie pe mîna cuiva, indiferent dacă este vorba de o autoritate centrală, de un doctor sau de un asistent social.

Dar nu am avea nevoie de aceste decizii dacă am avea deja o metodă solidă de a proteja copiii de părinții incompetenți. Luăm copiii din custodia părinților care i-au tratat urît sau i-au pus în primejdie și descalificăm potențialii părinți care s-au demonstrat nepotriviți prin faptul că și-au vătămat sau și-au maltratat copiii. Chiar dacă acest lucru nu este ușor de obținut, este singura metodă infailibilă.

Pe scurt, există un singur criteriu solid în privința stabilirii competenței părintești: demonstrarea clară a incompetenței în termenii de cruzime, neglijență sau maltratare a copiilor[46].

Concluzii

Ca și în cazul examinării atente a potențialilor copii în vederea stabilirii capacității lor de a fi copii am constatat că, deși sînt preferabili copiii fericiți și sănătoși celor nefericiți

sau cu handicap, este mai bine să ai copiii cu handicap decît să n-ai copii deloc și acest lucru este valabil și în cazul examinării părinților. La urma urmelor, justificarea pentru verificarea părinților este aceeași ca și în cazul verificării copiilor, și anume că nu ar trebui să aducem pe lume suferințe ce pot fi evitate.

Ei bine, părinții pot foarte adesea să înlocuiască un copil care s-a născut handicapat cu unul care nu are handicap, în vreme ce copiii nu pot înlocui cu aceeași ușurință părinții necorespunzători — mai ales atunci cînd acești copii încă nu au venit pe lume.

Diferențele esențiale între examinarea prenatală a copiilor și cea a părinților constau în:

1. Nu există niște criterii solide de stabilire a incapacității părinților.
2. Deoarece copiii au de suferit în cazul unor părinți sub necesitățile de ordin socio-economic, terapia alegerii ar trebuie să funcționeze asupra condițiilor socio-economice mai degrabă decît să aibă ca rezultat o depopulare a planetei.
3. Chiar dacă ar exista niște criterii solide pentru a stabili care părinți sînt buni, consecințele morale ale negării drepturilor egale de a se reproduce sînt mai rele decît consecințele îngăduirii unor părinți mai puțin ideali de a se reproduce.

Dacă părinții își doresc copiii lor, ei trebuie să fie ajutați prin toate mijloacele, așa cum este cazul oricărui alt tratament pentru cetățenii de pretutindeni. Aceasta înseamnă că, acolo unde nu există suficiente resurse, distribuirea acestora trebuie făcută astfel încît părinții să nu fie discriminați pe motiv că nu ar fi niște părinți competenți.

Nesupunerea la o examinare prenatală și refuzul întreruperii selective de sarcină, acolo unde în mod inevitabil o suferință evitabilă ar fi adusă pe lume, reprezintă o nedreptate tocmai pentru că duce la apariția unei suferințe evitabile.

În mod similar, dacă analizăm părinții în privința competenței lor ca părinți înainte ca aceștia să devină părinți, cînd nu există dovezi că acest lucru va preveni suferința copiilor, în schimb există alte dovezi care arată că ar provoca suferință potențialilor părinți, acest lucru este la fel de greșit și din aceleași motive, respectiv pentru faptul că duce la o suferință evitabilă.

4

Nedreptatea unei vieți nedrepte

Ideea că ar putea fi o crimă morală să faci un copil, că ar fi greșit să aduci o nouă ființă umană pe lume le pare multora pur și simplu bizară. Să ai un copil este un lucru minunat și adesea privit ca o alegere fără probleme din punct de vedere moral, dacă nu chiar și din punct de vedere „social" sau medical. Doar un avort sau eventual refuzul de a face un copil poate fi considerat ca necesitînd o justificare. Și totuși, ideea că a aduce un copil pe lume poate fi un lucru rău dacă îl punem în balanță cu faptul că ar reprezenta un inconvenient, o rușine, un pericol sau un motiv de stres pentru părinți nu este deloc nouă. Așa cum observam mai sus[1], John Stuart Mill considera că aducerea pe lume a copiilor fără un sprijin fizic și psihic adecvat nu este nimic altceva decît o crimă morală.

Crima de a avea copii

Evident că aceste crime la care face aluzie Mill sînt ușor de remediat, lucru de care e conștient și Mill. El își completează astfel rechizitoriul: „dacă părinții nu-și îndeplinesc această obligație, Statul trebuie să aibă grijă s-o îndeplinească pe cheltuiala pe cît posibil a părintelui[2]." Aceste idei sînt în centrul unor procese extrem de controversate și de interesante din punct de vedere filozofic, așa-numitele procese de „viață nedreaptă" care au proliferat recent în Statele Unite și au început să apară și în Marea Britanie.

Viața nedreaptă

Ideea de „viață nedreaptă" constă în faptul că un copil a avut de suferit și/sau i s-a făcut o nedreptate atunci cînd a

fost adus pe lume în niște condiții nesatisfăcătoare sau potrivnice. Majoritatea cazurilor de pînă acum presupun niște condiții foarte grave și dăunătoare, deși interesant este că termenul de „viață nedreaptă" a fost pentru prima dată utilizat într-un caz în care un copil sănătos a susținut că i s-a adus un prejudiciu pentru că a fost conceput de către niște părinți necorespunzători, mai precis pentru că tatăl său a îngăduit ca el să fie născut nelegitim[3].

Inițial, asemenea procese nu au avut sorți de izbîndă. De exemplu, în *Gleitman vs. Cosgrove*[4] era vorba despre un copil care s-a născut surdo-mut și aproape orb pentru că mama sa a făcut pojar în timpul sarcinii, dar Tribunalul Suprem din New Jersey nu a acceptat plîngerea formulată împotriva doctorilor care i-au spus mamei că pojarul nu reprezintă nici un fel de risc pentru copil.

Și totuși, tribunalele din California, Washington și New York au recunoscut între timp dreptul copilului cu tare din naștere de a beneficia de despăgubiri în cazul unui asemenea proces. Într-un caz din California, de exemplu, *Curlender vs. Laboratoarele de biologie*[5], era vorba despre un copil cu boala Tay-Sachs. Părinții au primit despăgubiri pentru faptul că dintr-o neglijență nu li s-a spus că sînt purtătorii acestei boli.

De obicei cineva prezintă în numele copilului revendicarea sa, așa cum ne explică Bonnie Steinbock:

> În cazul unui proces de viață nedreaptă nu se reclamă neglijența doctorului care nu a menționat un posibil handicap, ci mai degrabă faptul că, neinformînd așa cum se cuvine părinții, acesta este direct răspunzător de nașterea unui copil cu handicap care altfel nu s-ar fi născut și, deci, n-ar fi suferit din cauza handicapului respectiv[6].

Trebuie să facem o distincție între cazurile de „naștere nedreaptă" și „viață nedreaptă". În cel dintîi, de obicei părinții îl dau în judecată pe doctor pentru neglijență și ca urmare se recunoaște că ei, părinții, au fost lipsiți de opțiunea de a avorta. Pe de altă parte, „viața nedreaptă" face subiectul unor procese intentate de către sau în numele copiilor pentru niște handicapuri determinate de simplul fapt că s-au născut[7].

De asemenea, ar trebui să observăm că de obicei cazurile de „viață nedreaptă" diferă de cele în care se susține că

mama i-a făcut un rău copilului *in utero*, de exemplu luînd droguri sau prin consumul excesiv de alcool sau țigări în timpul sarcinii. Produse prin comportamentul mamei, asemenea, deși sînt la rîndul lor semnificative și interesante, nu reprezintă obiectul nostru de discuție, chiar dacă presupun o daună sau o nedreptate analoagă.

Care este miza?

Ideea că i se poate face cuiva un rău sau o nedreptate pentru că este adus pe lume într-o stare nesatisfăcătoare este într-adevăr foarte importantă pentru că, așa cum am constatat, pune sub semnul întrebării multe dintre prezumțiile noastre, de ordin moral, în privința conceperii unui copil. Mai mult, dacă nedreptatea respectivă poate să devină motiv de proces și să se obțină niște daune sau eventual chiar și o implicare penală, se ridică și alte probleme. Toate aceste probleme adiacente fac obiectul acestui capitol.

Mai întîi trebuie să analizăm în lumina acestor posibilități dacă sîntem pregătiți să acceptăm faptul că dreptul penal sau civil este într-adevăr o soluție eficientă sau un mecanism de ordin etic funcțional ca modalitate de reducere a numărului de copii născuți cu handicap sau de compensare a celor care s-au născut astfel. Mai mult, atîta vreme cît se ajunge la litigiu din aceste motive, identificarea naturii precise a răului făcut sau a nedreptății este de o importanță capitală.

O primă problemă o constituie aici faptul că trebuie să știm exact cît de nesatisfăcătoare trebuie să fie condițiile în care se dezvoltă un copil înainte de a reclama un rău sau o nedreptate făcute la naștere. În momentul de față, procesele sînt declanșate de copii cu defecte din naștere sau cu handicap sau de altcineva în numele lor, deși, așa cum am văzut, mai există și persoane care s-au considerat dezavantajate de faptul că s-au născut nelegitim și doresc astfel o compensație pentru presupusa lor condiție nesatisfăcătoare.

Apare acum la orizont o nouă problemă. O dată cu dezvoltarea bioingineriei avem posibilitatea unor modificări genetice pentru a se obține niște avantaje substanțiale sau pentru a se îndepărta niște posibile handicapuri grave, cum ar fi sensibilitatea la boli, sau eventual o anumită genă ce se face vinovată pentru o maladie genetică. De asemenea, co-

piii care sînt socotiți normali din punctul de vedere al sănătății ar putea pe viitor să reclame faptul că au fost nedreptățiți sau li s-a făcut un rău tocmai pentru că nu li s-a oferit șansa unor îmbunătățiri genetice sau a îndepărtării printr-o modificare genetică a unui handicap. Pentru a ști dacă va fi sau nu cazul trebuie să definim foarte exact conceptul de nedreptate a unei vieți nedrepte. Aici problema crucială este dacă asemenea indivizi pot să reclame cu succes starea lor considerînd-o ca fiind dăunătoare sau să pretindă că li s-ar fi făcut o nedreptate fiind născuți în aceste condiții.

Din aceste motive trebuie mai întîi să caracterizăm presupusele nedreptăți despre care discutăm.

Ce e nedrept în viață?

Niște judecători din Statele Unite au considerat acuzațiile de viață nedreaptă ca fiind mult prea nelogice ca să aibă o bază legală. Sau, cum spunea judecătorul în cazul *Gleitman vs. Cosgrove*:

> Trebuie să nu uităm că alegerea nu este între a te naște sănătos sau nesănătos; nu se susține că acuzații n-ar fi făcut ceva care să împiedice sau să reducă ravagiile rubeolei. Se pune problema de a alege între a exista pe pămînt sau a nu exista deloc. Pentru a recunoaște dreptul de a nu te naște trebuie să intri pe această arenă pe care nimeni nu și-ar putea găsi altfel drumul.[8]

În cel mai important proces de viață nedreaptă din Marea Britanie, *McKay vs. Departamentul de Sănătate din regiunea Essex*[9], Curtea de Apel a mers pe aceeași linie susținînd că „diferența dintre existență și non-existență nu putea fi măsurată de tribunal"[10]. Atunci cînd a judecat acest caz, judecătorul Ackner a mai spus că el nu poate accepta:

> că legea care ar trebui să protejeze persoana poate include, fără să existe însă legislația specifică atingerii acestui scop, obligația juridică față de această persoană, indiferent dacă se află sau nu *in utero*, de a pune capăt existenței sale. O asemenea prevedere contravine total ideii că viața umană este sfîntă[11].

Un strălucit jurist englez, Margaret Brazier, observa că de fapt „Curtea de Apel în cazul McKay a precizat că diferența dintre existență și non-existență nu putea fi măsurată de către un tribunal. Diferența dintre prețul creșterii unui copil sănătos și cel al creșterii unui copil cu handicap poate fi

măsurată cu ceva mai multă acurateţe"[12]. La aceeaşi concluzie au ajuns şi J.K. Mason şi R.K. McCall Smith: „Comparaţia care s-ar putea face nu este cea dintre non-existenţă şi lipsirea de viaţă, ci cea dintre o viaţă cu probleme şi viaţa unui copil normal"[13].

Chiar dacă aceasta poate fi o comparaţie corectă în luarea unei decizii asupra nevoilor copilului prin compensarea faptului că s-a născut cu handicap, problema dacă acest handicap poate fi imputat pe drept sau pe nedrept celorlalţi rămîne încă în discuţie. Tot aşa cum problema presantă a stabilirii dacă unui copil i s-a făcut un rău sau o nedreptate în momentul în care a fost adus pe lume este la fel de neclară.

Punctul de vedere al lui Steinbock

În prezentarea sa extrem de clară a întregii probleme a vieţii nedrepte Bonnie Steinbock respinge pe bună dreptate abordarea problemei din cazul *Gleitman vs. Cosgrove*, după care trece în revistă şi respinge mai multe procedee prin care tribunalul Statelor Unite a încercat să-şi justifice verdictele. În final, ea recomandă o „interpretare corectă" a felului în care trebuie definit prejudiciul adus copilului. Trebuie definit exact care este prejudiciul adus unui copil cu o viaţă limitată, dar care totuşi merită trăită şi care suferă de faptul de a se fi născut. Steinbock, în aceeaşi direcţie cu compatriotul său Joel Feinberg, sugerează:

> Să discuţi despre „dreptul de a nu te naşte" este un mod succint de a te referi la necesitatea morală ca nici un copil să nu fie adus pe lume dacă nu sînt respectate nişte condiţii minime care să-i asigure existenţa. Cînd un copil este adus pe lume chiar dacă aceste condiţii nu sînt respectate, înseamnă că lui i s-a făcut o nedreptate[14].

Se poate face desigur legătura cu pasajul din John Stuart Mill[15] citat anterior, care se referă la ideea care apare implicit la Mill că este o crimă morală să faci anumite lucruri unei persoane (o fiinţă umană în orice stadiu de dezvoltare s-ar afla înainte de a deveni o persoană, indiferent cînd se consideră că ar fi acest moment) sau chiar posibilei persoane, inclusiv să-i cauzezi o existenţă pe care nu şi-ar fi dorit-o.

Steinbock interpretează ideea de bază a lui Feinberg ca exprimînd judecata conform căreia este nedrept faţă de copil să vină pe lume cu un asemenea handicap, respectiv să

fie dinainte sortit eșecului. Steinbock subliniază că „deși a te naște perfect sănătos nu reprezintă neapărat un drept, acesta nu depinde de concepția neplauzibilă conform căreia o viață cu oricît de multe neajunsuri ar fi mai bună decît lipsirea de viață."[16]

Steinbock conchide că atunci cînd cea mai mare parte a necesităților fundamentale ale copilului sînt dinainte nerespectate, procesele pe baza ideii de nedreptate a vieții au sorți de izbîndă. Steinbock este foarte atrasă de această soluție pentru că ea consideră că în felul acesta evită un aspect mai dificil, respectiv cel al comparării existenței cu non-existența. De asemenea, evită să facă o afirmație gravă, conform căreia viața trebuie să fie atît de îngrozitoare încît continuarea existenței să fie mai rea decît moartea, pentru a fi justificabilă viața nedreaptă a cuiva care a fost adus totuși pe lume. Gravitatea unui asemenea punct de vedere constă în realitatea brutală că, sub actuala politică guvernamentală în mai toate colțurile lumii și categoric și în Statele Unite și Marea Britanie, persoanele cu probleme nu pot să fie recompensate decît printr-un proces.

După părerea mea, abordarea lui Steinbock ridică două probleme. În primul rînd, există ceva apropiat de punctul de vedere pe care Steinbock îl consideră neplauzibil în poziția lui Feinberg la care ea se raliază parțial, și anume că viața cu probleme trebuie să fie mai rea decît lipsa vieții înainte ca o asemenea viață să fie considerată ca fiind nedreaptă[17]. A doua problemă constă în poziția atît a lui Steinbock, cît și a lui Feinberg referitoare la distincția dintre a face un rău și a face o nedreptate.

Pentru Feinberg, copilul nu poate susține că i s-a făcut rău decît dacă i s-a făcut „un rău foarte mare" și acest rău foarte mare nu poate fi considerat aducerea lui pe lume decît dacă viața copilului este atît de îngrozitoare încît nu merită trăită. Dacă așa stau lucrurile, aproape toate procesele de viață nedreaptă sînt fără șanse de izbîndă pentru că majoritatea copiilor cu probleme duc o existență care, chiar dacă este limitată, totuși merită trăită. Aceasta înseamnă că asemenea copii au slabe speranțe de a primi un sprijin financiar sau o compensație, așa încît Steinbock susține în final un punct de vedere mai puțin restrictiv. Dar oare un asemenea punct de vedere poate fi susținut? Pentru aceasta

trebuie să examinăm și argumentele lui Feinberg mai în profunzime.

Punctul de vedere al lui Feinberg

Joel Feinberg, într-o dezbatere filozofică asupra ideii de viață nedreaptă[18] introduce un set foarte complex de distincții între „a face rău" „a face o nedreptate" și arată în ce situații se poate ajunge la o soluție de drept penal. O consecință extrem de importantă a felului în care Feinberg face aceste distincții, așa cum vom vedea, este faptul că scoate ideea de „viață nedreaptă" de sub incidența dreptului penal. În cazul în care distincțiile sale ar fi acceptate înseamnă că „viața nedreaptă" n-ar mai putea constitui un motiv nici măcar pentru un proces civil decît în foarte rare împrejurări, avînd în vedere legile din majoritatea societăților actuale. Sugerînd că (1) nu s-a făcut nici un rău victimei unei „vieți nedrepte" și (2) că nu s-a comis nici o nedreptate decît dacă consecințele pentru „cel vătămat" (?) sînt „atît de grave încît să facă viața să nu merite a fi trăită", Feinberg lasă partea vătămată fără motiv de revendicare legală.

Feinberg își formulează concluziile după cum urmează:

1. În conceperea nedreaptă a copilului, în ciuda cunoașterii unui posibil risc de afecțiuni genetice (să spunem) A și/sau C (părinții biologici) nu-i fac un rău lui B (copilul care rezultă), chiar dacă B vine pe lume într-o stare care face imposibilă „o viață ce ar merita trăită". B s-a născut într-un mediu extrem de dăunător, dar la drept vorbind acest mediu nu reprezintă efectul unui act anterior de vătămare. A-i dăuna lui înseamnă a-l pune într-o situație în care mai rău nu se poate, dar dacă nu ar fi avut loc acest act de neglijență B n-ar fi existat deloc. Crearea unei condiții inițiale nu înseamnă înrăutățirea unei condiții anterioare; de aceea nu înseamnă că dăunează, indiferent cît de dăunătoare ar fi.

2. Și totuși, actul nedrept al lui A și/sau C îi poate face o nedreptate lui B, deși strict vorbind nu-i dăunează lui B, exceptînd cazul în care consecințele sînt atît de grave pentru B, încît viața lui nu mai merită trăită. În acest caz B vine pe lume cu „drepturile sale de a se naște" deja încălcate și este perfect îndreptățit din punct de vedere moral să le poarte pică părinților săi. În apărarea părinților singurul argument ar fi că alternativa la o existență dăunătoare ar fi non-existența care ar fi însemnat pentru ei abstinență. La aceasta copilul ar putea răspunde că ar fi fost de preferat non-existența, deși nu ar fi fost o situație

„mai bună" pentru B. Orice ființă rațională, ar putea adăuga el, ar prefera să nu existe decît să existe în asemenea condiții[19].

Feinberg subliniază că respectivului copil i s-a făcut o nedreptate doar atunci cînd non-existența este preferabilă situației sale prezente și că de fapt nu i s-au adus nici un fel de daune pentru simplul motiv că nu i s-a oferit o existență „mai rea". Mai mult, unui copil cu mai puține probleme care ar fi preferat să nu se nască, după părerea lui Feinberg, i s-a făcut o nedreptate. Acest lucru ar putea fi adevărat chiar dacă este vorba de un handicap foarte grav, atît de grav încît să pună individul într-o situație „extrem de gravă". O mamă care naște cu bună știință un copil știind că aceasta va fi situația sa este considerată că a făcut o nedreptate, deși în mod paradoxal nu a făcut nici un rău nimănui. Conform lui Feinberg, răul ar fi fost „să aducă un rău pe lume și nu să producă un rău cuiva"[20]. Feinberg trage următoarea concluzie:

> dacă acest rezultat îl frapează pe cititorul cu vederi mai largi, singura soluție ar fi modificarea legii cu privire la daune astfel încît aceasta să fie folosită nu doar pentru a-i împiedica pe oameni să facă nedreptăți altor oameni, ci pentru a-i împiedica să aducă pe lume alți oameni care încă de la naștere au un handicap.

Feinberg adaugă: „După o analiză mai atentă revizuirea legii în acest sens nu mi se pare necesară"[21].

Există cîteva probleme în privința felului în care Feinberg alege să analizeze ideea de rău și la care vom reveni imediat. O parte izvorăsc din preocuparea sa pentru legătura dintre rău și răspunderea penală. Și totuși, nu este foarte clar că ar trebui să excludem din dreptul penal ideea de „viață nedreaptă".

Să luăm cazul întreruperii selective a sarcinii. Cînd, ca urmare a unei superovulații induse sau a implantării mai multor ovule fecundate, femeia rămîne însărcinată cu cinci sau chiar mai mulți embrioni se ajunge uneori la lichidarea selectivă a unora dintre ei. Embrionii în surplus sînt uciși deliberat rămînînd doar doi sau cel mult trei. Și asta pentru că se crede, în urma unor dovezi grăitoare, că dacă li se îngăduie tuturor să se dezvolte sînt mai puține șanse de supraviețuire decît în cazul în care doar doi sau trei embrioni sînt lăsați în uter. Să presupunem acum că am putea examina

embrionii pentru a vedea dacă există afecțiuni genetice și i-am putea alege pe cei care trebuie lichidați. O mamă sau un doctor care în mod deliberat aleg să lichideze embrionii sănătoși și le permit celor afectați să se dezvolte, consider nu numai că fac un rău acestor indivizi handicapați care se nasc, dar fac un rău și celorlalți, rău ce ține de dreptul penal. Feinberg însă nu ar fi de aceeași părere, pentru că el dorește să limiteze influența dreptului penal folosind legea cu privire la daune, și în versiunea lui Feinberg asupra acestei legi nu se face nici un rău indivizilor handicapați care rezultă, nici de către doctor, nici de către mamă, în cazul dat. Într-adevăr, Feinberg nu numai că va spune că nimeni n-a avut de suferit prin eliminarea embrionilor sănătoși și nu a celor afectați, dar mai mult, va spune că nu e nimic aici de domeniul dreptului penal.

Este adevărat că Feinberg va continua să considere ca profund greșit ceea ce au făcut mama și doctorul. Și el și eu sîntem de părere că, printre relele care se pot face, această nedreptate poate fi inclusă în categoria „aducerea cu bună știință a răului pe pămînt". Și totuși, Feinberg crede că aceasta este singurul rău săvîrșit într-un asemenea caz. El subliniază că nici mama, nici doctorul nu au făcut nici un rău sau nimic care să se încadreze în „dreptul penal", ceea ce mie mi se pare greșit.

Decizia de a „incrimina" acest comportament este o chestiune de utilitate a unei asemenea acțiuni. Problema e ceva mai delicată dacă analizăm consecințele sociale, politice și morale ale folosirii instrumentelor dreptului penal și ale stigmatizării vinovaților. Nu putem să predeterminăm această chestiune hotărînd în prealabil că dacă un comportament nu este dăunător el nu este nici criminal.

Fără îndoială că noțiunea de faptă penală complică inutil ideea. Vrem să punem capăt incriminării nedreptăților de tot felul, inclusiv a daunelor nedrepte. Și Feinberg ar putea, nu fără oarecare dreptate, să accepte pur și simplu consecința socotirii eliminării selective a embrionilor sănătoși în favoarea celor afectați ca nefiind nici nocivă, nici criminală, de dragul abordării sale per total. Și totuși, e ceva în neregulă cu abordarea lui Feinberg care iese la iveală în cazul eliminării selective.

Dacă cineva este interesat de „limitele morale ale dreptului penal" (subtitlul cărții lui Feinberg), problema apare în

cazul în care un doctor și o mamă plănuiesc deliberat să aducă pe lume copii handicapați și nu sănătoși în împrejurările descrise deja, avînd în vedere că o asemenea faptă nu este prevăzută în dreptul penal. Dacă la nivel de politică de stat dreptul penal ar fi calea cea mai bună de reglementare a acestor situații este o altă problemă.

Daunele, nedreptățile și faptele penale

E foarte important să clarificăm exact despre ce anume discutăm aici. Feinberg vrea să facă o distincție între ideea de „daună" și cea de „nedreptate" și să limiteze influența dreptului penal strict la zona daunelor, lăsînd nedreptatea la nivelul moral. Pentru Feinberg, dreptul penal poate fi invocat pentru a preveni sau pentru a pedepsi faptele care presupun daune, dar nu și pentru a preveni sau a pedepsi nedreptățile, decît dacă nedreptățile înseamnă provocarea unor daune.

Feinberg ar putea susține că într-un anumit sens orice nedreptate aduce un rău societății — face societatea mai rea decît înainte — și de aceea toate nedreptățile intră sub influența dreptului penal. Dar Feinberg nu va face niciodată o asemenea afirmație, pentru că astfel ar demola o distincție pe care a făcut-o cu atîta grijă.

Deci, pentru că distincția făcută de Feinberg să se dovedească utilă, ea trebuie să delimiteze o zonă a ceea ce este dăunător, care este o formă foarte specială de nedreptate, astfel încît dreptul penal să se preocupe de daunele nedrepte dar nu și de nedreptățile care nu presupun un rău sau o daună propriu-zisă. Și totuși, pare clar că dreptul penal nu poate fi exclus cu totul atunci cînd oamenilor nu li s-a „înrăutățit" situația în accepțiunea lui Feinberg. Pot exista niște motivații foarte puternice sociale sau politice conform cărora dreptul penal ar trebui, în unele, împrejurări să fie preocupat și de nedreptățile care nu presupun daune. Mult mai important este însă faptul că definiția lui Feinberg a ceea ce înseamnă daună este o definiție total neintuitivă și lasă loc la interpretări.

Ce înseamnă să faci un rău cuiva?

Feinberg subliniază că să faci un rău înseamnă să pui pe cineva într-o situație mai rea decît cea în care ar fi fost ori-

cum. Asta înseamnă să „înrăutăţeşti" şi în special să înrăutăţeşti în sensul „nerespectării intereselor şi al încălcării drepturilor"[22]. Se pare, pe de altă parte, că este mai coerent să spunem că a face un rău înseamnă a pune pe cineva într-o situaţie dăunătoare. O situaţie devine dăunătoare, şi în privinţa asta sînt de acord cu Feinberg, în momentul în care cineva are un handicap sau suferă în vreun fel sau interesele ori drepturile sale nu sînt respectate. Handicapul sau suferinţa pot fi uşoare, aşa cum şi dauna poate fi una neînsemnată. Şi, evident, ceea ce reprezintă un handicap trebuie definit în raport cu un anumit segment de populaţie. Dacă este vorba despre un grup de persoane pe care s-au făcut modificări genetice pentru a deveni imune la boli cum ar fi SIDA, hepatita şi bolile cardiace, cineva care nu a fost protejat astfel sigur că va avea un handicap grav.

Aş vrea să mai spun că se poate considera vătămat oricine se află într-o situaţie care determină un handicap sau produce suferinţă, chiar dacă această situaţie presupune doar un handicap colateral şi nu ar fi fost posibil pentru o anumită persoană să evite situaţia în cauză. De exemplu, eu prefer să nu îmi pierd degetul mic de la mîna stîngă şi aş vrea ca nici copiii mei să nu se nască cu vreun deget lipsă. Eu prefer acest lucru pentru că situaţia, deşi relativ minoră, este una care determină un handicap şi/sau una care produce suferinţă. Dacă aş pierde acest deget sau unul din copiii mei s-ar naşte fără el, ne-am afla cu toţii în postura de victime. Dacă fiica mea n-ar avea de ales şi ar trebui să se nască fără degetul mic, dacă ar suferi de o afecţiune genetică ce ar presupune să aibă doar patru degete la mîna stîngă, atunci viaţa pentru ea ar fi una în suferinţă sau ar mai fi soluţia să nu existe nici un fel de viaţă. Pentru ea să zicem că n-ar fi existat altă posibilitate şi, deci, nu se putea naşte cu toate degetele. Să te naşti însă aşa presupune un uşor handicap, deci exişti într-o situaţie dificilă pe care este firesc să fi vrut s-o eviţi.

Spun „ai fi vrut" şi nu „vrei" pentru că nici un individ, din diverse motive, nu are de fapt de ales. În situaţia specifică a acestui caz o asemenea condiţie poate deveni avantajoasă pentru unii. La 90 de ani, privind înapoi spre existenţa pe care a dus-o, fiica mea ar putea trage concluzia că per total a avut de cîştigat de pe urma faptului că n-a avut un deget.

Dar este totuși ceva handicapant și dureros, deci care o transformă în victimă.

Așadar, putem să tragem concluzia că o situație de acest tip este cea în care o persoană are un handicap sau suferă în vreun fel. Astfel vom ajunge la o altă concluzie intermediară.

Ce înseamnă să faci un rău cuiva?

Cînd B se află în situația în care i se face un rău, iar A și/sau C sînt răspunzători de starea în care se află B, atunci A și/sau C i-au făcut un rău lui B.

În cazul unei nașteri nedrepte, A și/sau C nu numai că l-au pus pe B într-o situație dăunătoare, dar ei sînt și răspunzători din punct de vedere moral pentru că B se află în această situație, ceea ce înseamnă că A și/sau C i-au făcut un rău lui B. Astfel A îi face un rău lui B ori de cîte ori A îl pune pe B într-o situație dăunătoare. Cînd A este răspunzător moral de faptul că l-a pus pe B într-o asemenea situație, este răspunzător moral și de situația lui B.

Poate părea că diferența între Feinberg și mine este infimă sau, și mai rău, doar de ordin semantic. Sigur că nu sîntem foarte departe unul de celălalt, dar această mică deosebire este importantă și nu „doar" de ordin semantic, deși între altele este vorba și de o diferență semantică.

Punctul meu de vedere este următorul: cînd cineva a pus pe altcineva într-o situație dăunătoare și este responsabil din punct de vedere moral pentru că a produs acest rău, e firesc și logic să spunem că i s-a făcut un rău persoanei respective. Negarea acestei idei presupune o justificare specială. Justificarea lui Feinberg ar putea fi că folosind cuvinte de acest tip el conferă un avantaj oarecum teoretic atît în claritate, cît și prin faptul că oferă o subtilă și importantă distincție. În special, Feinberg vrea să facă să sune plauzibil ideea excluderii din dreptul penal a cazurilor în care indivizii și-au făcut nedreptăți reciproce fără să producă însă și un rău. Preocuparea mea a fost tocmai să arăt că nici excluderea din dreptul penal, nici accentul pus pe negarea răului făcut nu sînt plauzibile sau justificate.

Mai există un aspect al problemei, și anume că ceea ce înțelegem noi prin a face o nedreptate cuiva ca fiind opus

actului de a face un rău respectivei persoane, ne determină să formulăm această distincție într-un mod diametral opus celui în care a gîndit-o Feinberg. Și dacă procedăm așa, am putea găsi un loc mai exact pentru legea penală în aceste chestiuni.

Vieți nedrepte, dar nu și indivizi nedreptățiți

Ce este nedrept într-o viață nedreaptă? Este nedrept să creezi un individ într-o stare dăunătoare, chiar dacă el ar avea de beneficiat de pe urma acesteia. Nedrept ar fi să aduci pe lume suferințe ce pot fi evitate alegînd în mod deliberat o sporire inutilă a cantității de rău sau de suferință pe pămînt sau alegînd o lume cu mai multă suferință în locul uneia cu mai puțină[23].

Dacă mamele și/sau tații sînt sau nu de vină, și în ce măsură, pentru că săvîrșesc asemenea nedreptăți, rămîne de discutat. Iar problema dacă ei ar trebui inculpați într-un proces civil sau penal este și mai complicată. Eu sînt înclinat să cred că atunci cînd părinții pot evita să facă asemenea nedreptăți — refuzînd să facă un copil handicapat, apoi încercînd din nou să facă un copil sănătos (pentru a-și împlini dorința de a avea copii) — și totuși în mod deliberat ei fac copii cu handicap, atunci sînt de condamnat. Dacă nu pot avea decît asemena copii, ei sînt de condamnat numai în cazul în care respectivii copii vor fi nedreptățiți de viață, adică dacă ei consideră că viața nu merită trăită așa. Mă simt obligat să prezint aceste concluzii doar pentru a arăta o parte dintre ramificările posibile ale discuției de față. Motivele pentru care am ajuns la aceste concluzii le-am prezentat în altă parte amănunțit[24].

Pentru moment este important să stabilim că decizia de a avea un copil nu este nedreaptă față de individul astfel creat dacă individul respectiv a avut de cîștigat de pe urma deciziei sau de pe urma neglijenței în cauză. Feinberg ar accepta fără rezerve raționamentul acestui ultim enunț și cred că el vrea să insiste asupra faptului că nu s-a făcut nimic rău dacă nu analizăm daunele aduse individului atunci cînd are de pierdut în urma unei tranzacții de acest tip. Acest lucru se întîmplă doar în cazul în care se creează un individ cînd nu s-ar fi dorit așa ceva, iar prețul este prea mare.

Dar aceasta pare că răstoarnă noțiunile de rău și de nedreptate.

Răul și nedreptatea

Efectele secundare adverse ale unui tratament, de exemplu, sînt efecte adverse chiar și în situația în care merită suportate fiind contrabalansate de niște avantaje evidente. De exemplu, medicii care tratează pacienții care nu-și pot da consimțămîntul trebuie să aibă grijă ca tratamentele dăunătoare, cu efecte secundare adverse, să nu fie aplicate decît atunci cînd nu există alte tratamente disponibile, cu mai puține efecte secundare grave, și cînd per total acest lucru este în avantajul pacientului. În asemenea situații, trebuie însă, să fim conștienți de pericolul pe care îl reprezintă asemenea proceduri.

Într-adevăr, explicația lui Feinberg cuprinsă în concluziile sale pare să fie aceeași. Într-una dintre fazele argumentării sale, el vrea să definească răul făcut copiilor cărora li se îngăduie să vină pe lume cu handicap ca fiind o modalitate de a lipsi copilul de „drepturile cîștigate prin naștere". El explică:

> dacă înainte să se nască respectivul copil știm care ar fi condițiile ce ar putea duce la satisfacerea intereselor sale fundamentale și că acestea de fapt au fost deja distruse, dar totuși îi permitem să se nască, devenim părtași la încălcarea acestor drepturi.

Feinberg subliniază că interesele astfel nerespectate trebuie să fie unele fundamentale și trage următoarea concluzie:

> cînd este vorba de întîrzieri mintale grave, sifilis congenital, orbire, surzenie, dependență gravă de heroină, paralizie permanentă sau inconștiență, de subnutriție sigură sau lipsuri serioase de ordin economic, adică despre nerespectarea unui minimum necesar și existența într-un mediu sordid, nu mai înseamnă doar că ai avut „ghinion". E ca și cum ai încerca să faci o escrocherie cu un pachet de cărți de joc[25].

Acesta este un pasaj uluitor, pentru că nimeni nu se așteaptă ca cineva să se nască în asemenea condiții, așa încît ele nu pot fi considerate ca intenționate sau alternative. Oare surdo-muții congenitali ar putea fi lipsiți de dreptul de a trăi, de a se înmulți și de a aduce pe lume alți copii sur-

do-muţi, însă, fericiţi pentru că ar fi de fapt o escrocherie? Oare cei foarte săraci n-ar trebui să aibă copii? Sigur că ei aleg să aducă pe lume nişte copii cu lipsuri şi totuşi, în ciuda tuturor handicapurilor, viaţa merită trăită şi nu are deloc aerul unei escrocherii[26]. Chiar dacă privim cu îngăduinţă ceea ce a vrut să spună Feinberg aici, scenariul este foarte puţin plauzibil.

Pasajul însă este uimitor şi dintr-un alt motiv, care priveşte însăşi esenţa unei vieţi nedrepte. Dacă alegem în mod deliberat să facem un copil cu oricare dintre handicapurile menţionate sau altele similare sau o combinaţie a lor, înseamnă că respectivul copil este sortit unei nenorociri care contravine intereselor sale fundamentale, şi atunci sigur că i s-a făcut un rău individului. Într-adevăr, Feinberg alege în mod deliberat vocabularul acţiunii şi al consecinţelor. El vorbeşte de „împărţirea cărţilor de joc dintr-un pachet al unui trişor". Feinberg îşi dă seama de aceasta şi adaugă:

> Despre un copil născut cu asemenea handicapuri este clar că nu putem să avem nici o ezitare cînd spunem că i s-a făcut „un rău". Chiar dacă nu este un rău standard, o înrăutăţire a condiţiilor anterioare... există motive întemeiate pentru a susţine că i s-a făcut o nedreptate cînd a fost adus pe lume într-o asemenea stare. (Starea este una dăunătoare, chiar dacă nu este neapărat una „rea".)[27]

Este firesc şi corect să spunem că persoana care a provocat o asemenea situaţie a provocat un rău, deci a adus o daună.

Avantajul răului personal

Nu văd nimic ilogic sau suspect în a spune că e în interesul meu să mi se facă un rău. Răul poate constitui şi un avantaj în sine. Din nou însă Feinberg pare să ignore această idee. Cînd în primul război mondial soldaţii se împuşcau cu bună ştiinţă în picior sau îşi făceau un rău astfel încît să aibă ceea ce se numeşte o „rană gravă", pentru care erai lăsat la vatră, şi deci scos din luptă, ei se făceau vinovaţi de autovătămare intenţionată. Într-adevăr, dacă n-ar fi existat acest act care handicapează într-o oarecare măsură, nu s-ar fi obţinut efectul dorit.

Bineînţeles că se pune problema dacă se cuvine sau nu să-ţi faci un rău, respectiv o rană gravă, şi dacă nu cumva asta înseamnă o înrăutăţire a unei situaţii existente. Sigur

că persoana respectivă trece printr-un moment mai rău imediat după ce se rănește, în sensul că trebuie să îndure durerea. Dacă judecăm însă lucrurile din prisma unei morți timpurii situația lui este mult mai bună. Insistența de a găsi ceva rău în ideea „înrăutățirii" ne lipsește de posibilitatea de a defini ce se întîmplă atunci cînd ne producem un rău în interesul nostru. Este clar că pentru aceasta nu trebuie decît să descriem situația acelor soldați care-și făceau singuri rău, dar care nu-și făceau practic o nedreptate.

Din nou este limpede că modalitatea de a formula o distincție în mod complet diferit față de ceea ce prefera Feinberg este mai mult decît clară și utilă. Sinuciderea rațională, sinuciderea în împrejurări în care este clar că este în interesul persoanei să moară sau eutanasia voluntară în aceleași împrejurări ar reprezenta aici cazurile limită[28].

Toate acestea nu sînt altceva decît o modalitate de a răspunde unei întrebări anterioare a lui Feinberg: „Cît de grav trebuie să fie răul încît să «înrăutățească situația» într-atît încît să fie preferabilă non-existența?"[29] Dacă aceasta rămîne întrebarea crucială, există o diferență extrem de importantă între a întreba pe cineva care are un punct de vedere în privința dorinței de a trăi și a întreba pe cineva care nu are. În ceea ce-i privește pe copii sau pe adulți, dacă ei pot avea o părere despre natura existenței, sigur că întrebarea nu poate avea decît un răspuns subiectiv. O situație este mai rea decît non-existența doar dacă respectivul preferă să nu existe decît să existe într-o asemenea situație. Dacă așa stau lucrurile, nu mai are nici un sens să ne referim la interesele fundamentale care sînt puse în primejdie etc. Feinberg crede că logic este imposibil ca unui individ să i se fi făcut o nedreptate atunci cînd a fost adus pe lume, exceptînd situațiile în care într-adevăr „era preferată alternativa non-existenței"[30] — atenție, preferată nu preferabilă.

Pentru cei care nu pot avea preferințe, problema stabilirii dacă o existență merită sau nu trăită trebuie rezolvată calculînd proporția de satisfacții și nenorociri. Acest lucru nu poate fi făcut avînd grijă să fie respectate interesele fundamentale, pentru că omul poate avea o existență fericită, o existență care subiectiv merită trăită, chiar dacă majoritatea intereselor sale fundamentale nu au fost respectate. Logica punerii unei asemenea întrebări ar fi doar de a determina dacă merită sau nu să aduci pe lume o persoană a cărei via-

ță ar arăta așa. Dacă individul există deja și răul s-a făcut prin aducerea sa pe lume, atunci practic nu se face decît o continuare a unui handicap. Dacă viața este atît de îngrozitoare pentru asemenea persoane, încît non-existența este în mod evident preferabilă, atunci persoana trebuie ucisă. Nici o persoană morală nu poate să stea alături de o ființă care suferă într-atît și să nu facă nimic.

Pe de altă parte, dacă handicapul nu este atît de mare, dacă mi-au fost încălcate doar o parte din interesele fundamentale, răul a fost făcut chiar dacă eu aș fi preferat non-existența. Dacă pun într-o balanță existența și ea merită trăită chiar și cu acest preț, atunci, chiar dacă mi s-a făcut un rău, nu mi s-a făcut și o nedreptate. Pe de altă parte, dacă ea nu merită trăită, mi s-au făcut și un rău și o nedreptate. Din nou constatăm aici necesitatea de a defini ce e de spus în asemenea cazuri în cu totul alt mod decît a făcut-o Feinberg.

Privind lucrurile din această perspectivă, ajungem la Bonnie Steinbock pentru a trage următoarea concluzie:

> Soluția pentru a ieși din această dilemă este să înțelegem că nu trebuie neapărat să menținem ideea că mai bine nu se năștea copilul pentru a afirma că i s-a făcut o nedreptate la naștere. În schimb, putem spune că este o nedreptate față de copil să se nască cu handicapuri foarte grave care să contravină intereselor sale fundamentale încă dinainte de a veni pe lume... Deși este mai puțin decît dreptul de a te naște și a funcționa ca o ființă umană, acest lucru nu depinde de un punct de vedere neplauzibil conform căruia o viață cu probleme grave este întotdeauna mai rea decît dacă n-ai trăi deloc[31].

Steinbock pretinde că răul făcut trebuie să fie foarte grav pentru ca respectivul copil să se socotească nedreptățit prin faptul că a fost adus pe lume. Răul trebuie să fie atît de important încît să însemne încălcarea intereselor fundamentale ale copilului. Dacă este confruntată cu o asemenea situație ea consideră că respectivul copil a fost nedreptățit cînd i s-a dat viață și deci poate avea sorți de izbîndă într-un posibil proces de viață nedreaptă.

A face un rău nu înseamnă neapărat a face o nedreptate

Trebuie să ne reamintim o concluzie preliminară și anume că este pur și simplu nedrept să alegi în mod deliberat

să sporești în mod inutil cantitatea de suferință sau de rău pe lumea aceasta. Și totuși, nu este nedrept față de un individ care vine astfel pe lume, în cazul în care, dacă punem în balanță viața sa, constatăm că ea merită trăită chiar și cu acest preț. De aceea putem, în anumite situații, să dăm vina pe mamă fără să spunem că ea a făcut o nedreptate copilului ei care, de fapt, a beneficiat de pe urma acțiunilor ei, și acest lucru este important pentru că acestui copil i s-a făcut un rău doar prin ceea ce a făcut mama sa. Ea i-a făcut un rău fără să facă însă o nedreptate.

În cazul în care un doctor a fost neglijent, în sensul că a folosit o procedură neindicată atunci cînd a stabilit un diagnostic și eventual acest diagnostic a fost greșit, s-ar putea totuși ca în final pacienta să fi avut de cîștigat de pe urma acestei neglijențe. Un asemenea doctor sigur că a fost neglijent și împotriva sa trebuie luate niște măsuri disciplinare la nivel profesional. Dar el nu i-a făcut nici un rău pacientei. Pacienta nu poate cere daune pentru că nu a avut de suferit de pe urma acestei neglijențe. Dimpotrivă, pacientului i s-a făcut poate o nedreptate pentru că a fost pusă într-o situație riscantă fiind tratată cu neglijență, dar nu i s-a făcut nici un rău.

Să ne imaginăm un caz în care nu a existat o neglijență în practica medicală, iar vina o poartă numai mama. Să zicem că această mamă a avut un copil despre care știa dinainte că va fi handicapat, dar ea a crezut că în ciuda acestui handicap copilul va duce o viață ce merită trăită, și că nu putea avea decît un asemenea copil. Oare copilul handicapat ar putea să ceară daune pentru că a fost adus pe lume chiar dacă duce o viață ce merită trăită și deși se bucură că s-a născut? Sigur că mama a săvîrșit un rău, chiar mai mare decît doctorul neglijent, dacă ar fi vorba de un proces de viață nedreaptă. Într-adevăr, chestiunea neglijenței este irelevantă aici. Să spunem că este un copil care a rezultat din neglijența mamei în modul în care a folosit mijloacele contraceptive. Oare aceasta înseamnă o mai mare nedreptate față de copilul respectiv?

Este greu de crezut că mama i-a făcut o nedreptate copilului său, atîta vreme cît relațiile sale cu copilul au fost foarte strînse și el a avut de cîștigat de pe urma lor. El a dus o viață ce merita trăită datorită alegerii ei. Ideea că ea ar avea

obligaţia să-i plătească nişte daune copilului cînd el a avut nişte avantaje evidente este o prostie.

Într-o asemenea situaţie cazurile de viaţă nedreaptă sînt pur şi simplu prost argumentate. Nu pentru că viaţa respectivă n-ar fi fost afectată, nu pentru că nimeni n-a avut de suferit, ci pentru că nu i s-a făcut nimănui nici un rău: copilul respectiv există şi nu pot fi motive întemeiate pentru a se socoti că i s-a făcut o nedreptate.

Poţi face un rău cuiva spre a-i face un bine, dar atunci înseamnă că nu-i faci o nedreptate decît dacă-i încalci propria voinţă pentru a face acest lucru sau îţi încalci obligaţiile faţă de el. Mama care dă viaţă unui copil cu un oarecare handicap şi care consideră că viaţa aceasta merită trăită nu face un rău copilului. Este asemeni doctorului care foloseşte un medicament salvator care are nişte efecte secundare grave, dar care merită suportate de dragul de a scăpa cu viaţă.

Ar trebui ca procesele de viaţă nedreaptă să aibă sorţi de izbîndă?

Cred că răspunsul la această întrebare ar trebui să fie „nu" în aproape toate cazurile. Mai întîi să ne gîndim la cazul în care, deşi suferă, individul care rezultă are o viaţă care merită trăită. Mama şi/sau doctorul s-ar putea să-i fi făcut vreun rău copilului, dar dacă el are o viaţă ce merită trăită, chiar cu un uşor handicap, atunci nu i s-a făcut nici o nedreptate cînd a fost adus pe lume, deşi prin aceasta i s-a adus o daună. Lui nu i s-a făcut o nedreptate prin faptul că i s-a făcut un rău, ca în cazul celor răniţi din timpul primului război mondial sau al celor care au trebuit să îndure efectele secundare dăunătoare ale unor medicamente benefice. Copilul acesta a primit un avantaj net prin ceea ce i s-a întîmplat şi nici unul din drepturile sale nu a fost încălcat.

Din acest motiv, analiza de faţă a diferenţelor dintre „rău" şi „nedreptate" este mai utilă decît cea făcută de Feinberg şi alţii.

În al doilea rînd, trebuie să analizăm cazul în care individul presupus nedreptăţit consideră că viaţa sa nu merită trăită. Acestuia i s-au făcut şi un rău, şi o nedreptate. Şi cred că ar trebui să existe un remediu juridic cel puţin dacă starea în care se află este urmare a neglijenţei sau a unei fapte nedrepte. Sau pur şi simplu pentru orice satisfacţii pe care

le-ar putea „oferi" justiția. Este mai bine să avem grijă ca toți cei cu probleme să fie recompensați și nu doar cei care au răbdarea și eventual resursele materiale să se judece prin tribunale.

Și totuși, aici există un paradox. Pentru că dacă resursele suplimentare vor face ca viața sa să merite a fi trăit, atunci doar în anumite condiții ea n-ar merita trăită și s-ar putea socoti că respectivului i s-a făcut un mare rău, dar nu o nedreptate, și atunci intrăm în categoria anterioară. Dacă însă asemenea resurse nu vor face ca viața să merite a fi trăită și, așa cum am recomandat deja, asemenea resurse necesare vor fi furnizate ca un drept, atunci nu va mai fi nevoie de un proces decît eventual pentru a-i da dreptul unui pacient la moarte atunci cînd o dorește și pentru a împiedica alte mame și alți medici să mai aducă pe lume indivizi care să aibă vieți similare ce nu merită a fi trăite.

În loc să fim martorii acestui spectacol neconvingător al unor handicapați grav care dau în judecată niște părinți care au fost prost îndrumați, dar care nu le-au vrut răul, și pe medicii respectivi, ar fi mult mai bine să stabilim că să aduci pe lume un copil care să aibă o viață atît de cumplită, încît să prefere moartea, reprezintă o nedreptate morală. O modalitate de semnalizare a acestui fapt într-un context social ar fi prin legislație, dar nu pentru a-i pedepsi pe cei care încalcă legea prin procese penale ori civile, pentru că ele reprezintă doar o suferință suplimentară și gratuită. Totuși, în cazul vieților care nu merită trăite accept că ar fi nejustificat ca cei cărora li s-a făcut o nedreptate să fie lipsiți de orice satisfacție pe care ar putea-o oferi o acțiune juridică sau o „reparație"[32].

Atunci cînd judecăm că unii oameni mai bine ar muri trebuie să le oferim posibilitatea de a-și pune capăt zilelor, lucru pe care și-l doresc atît de mult, prin legalizarea eutanasiei voluntare. Acolo unde handicapul este atît de mare încît respectivii nu sînt nici măcar capabili să aleagă între viață și moarte și acolo unde viața lor este atît de îngrozitoare încît devine o cruzime în sine, din nou ar trebui să le oferim o moarte umană prin legalizarea eutanasiei în asemenea cazuri.

În sfîrșit, atunci cînd considerăm că niște copii sau niște adulți handicapați trebuie recompensați pentru problemele lor, noi ca societate trebuie s-o facem. Însăși nevoile lor ar

trebui să declanșeze acest sistem de compensație și nu afirmarea nevoilor lor ca rezultat al unei nedreptăți ce li s-a făcut.

Pe scurt, problema handicapului trebuie abordată ca una de dreptate socială. În special, nu trebuie să facem diferențe între persoanele handicapate care au avut norocul să li se facă o nedreptate, și deci au dreptul la o recompensă în urma unui proces, și persoanele al căror handicap nu este consecința unei nedreptăți și ca urmare nu au dreptul la nici un fel de soluție legală, respectiv la nici un fel de compensație.

5

Resursele umane

O problemă care a apărut pînă acum în discuția noastră, dar care încă nu a fost rezolvată, este chestiunea exploatării resurselor umane. Prin acestea evident că înțeleg resursele reprezentate de organismul uman ca sursă terapeutică și de materie și date de cercetare. Chestiunea exploatării datelor și informațiilor valorificate de studiul pe oameni și în special de tot mai sofisticatele analize genetice, precum și de proiectul genomului uman o voi trata în capitolele 10 și 11.

Interesul actual constă în imensele posibilități de exploatare pe care le oferă organismul uman în toate fazele sale de dezvoltare. Biotehnologia a ascuțit simțurile noastre într-o gamă foarte variată de direcții în care ea poate să se producă, deși, desigur, chestiunea limitelor pe care nu am avea dreptul să le depășim în folosirea celorlalți ca depozite de resurse nu este una nouă.

Deocamdată am trecut în revistă cîteva posibilități. Biotehnologia a făcut posibilă fixarea celulei umane, a țesutului și a băncilor de organe pentru transplant sau implant. Sursele acestor materii de studiu pot fi gameții umani, embrionii și fetușii, indiferent dacă sînt vii sau morți, *in utero, in vitro* sau în diverse stadii de independență. Pînă și nou-născutul sau adultul uman ar trebui sau chiar sînt deja folosiți ca resursă materială. Evident că animalele sînt și ele o resursă, iar în legătură cu ramificațiile pe care le implică experiențele pe animale vom discuta în capitolul 7.

Exploatarea

Sîntem deja familiarizați cu cîteva aspecte ale exploatării. Utilitatea corpului omenesc ca sursă de sînge și de pro-

duse din sînge este exploatată de ani de zile; organele, țesutul și alte părți ale organismului sînt acum transplantate, acest lucru devenind o rutină atît în cazul donatorilor vii, cît și al celor morți. În Norvegia a devenit ceva obișnuit ca donatorii vii să completeze numărul insuficient de rinichi prelevați de la cadavre, rinichi necesari pentru transplant, și ca urmare a acestei disponibilități în Norvegia există un echilibru între cerere și ofertă în privința donațiilor de rinichi. În Marea Britanie, în schimb, ar mai fi nevoie de 1800–2000 de rinichi anual. Atît în Marea Britanie, cît și în Norvegia, s-a acceptat ideea că donatorii trebuie să fie altruiști, iar vînzarea de organe este considerată ne-etică.

Problema comercializării rezervelor de organe este acum din nou privită ca fiind una gravă și un eminent chirurg britanic a avut de înfruntat un proces de „vînzare de rinichi", scandal ce a implicat folosirea unor rinichi „furați" de la cetățeni turci care nu-și dăduseră consimțămîntul. Pentru rolul pe care l-a jucat în acest scandal, doctorul respectiv a fost „radiat" din registrul medicilor[1]. Sigur că întrebarea se pune dacă, în condițiile în care este bine să dai sau să „donezi" un organ sau țesut sau sînge, este rău să vinzi aceleași produse.

Punctul central al acestui tip de exploatare în legătură directă cu fecundarea *in vitro* a fost problema mamei-surogat[2], dar același lucru s-a mai discutat și în cazul donațiilor de spermă, de ovule sau al transferului de embrioni. În acest capitol vom discuta foarte serios următoarea chestiune: ce înseamnă exploatare și de ce este greșit să exploatăm alți oameni. Sigur că pare o problemă (întrebare) cam artificială, mai ales că se consideră că exploatarea este în sine și de la sine înțeles ceva greșit, nedrept. Și totuși, așa cum vom constata, nu este deloc o problemă ușoară.

Vom încerca să facem ca aceste probleme să fie mai ușor de analizat abordînd aspectul etic în trei direcții de bază. Primele două vor fi urmărite în acest capitol, iar celei de-a treia i se va aloca un capitol separat. Mai întîi, problema exploatării cadavrelor, apoi cea a exploatării omului viu, și în final exploatarea comercială.

În acest capitol vom analiza ce este greșit în non-comercializarea produselor rezultate din corpul omenesc. Această utilizare se mai numește și „altruistă", dar nu mă interesează în mod special motivele celor care donează părți ale cor-

pului. Drept pentru care prefer o exprimare mai neutră: „non-comercială". În capitolul următor vom analiza dacă nu cumva nu este rău să cumperi și să vinzi părți ale corpului omenesc de vreme ce nu este rău să le donezi.

Trebuie să precizez că în mod deliberat folosesc și „exploatez" oarecum ambiguitatea termenului de „exploatare". Pe de o parte, acesta înseamnă pur și simplu „folosirea" unor resurse și practic reprezintă contrariul irosirii acestor resurse. Pe de altă parte, implică un mod de a trișa, de a avea un avantaj necinstit prin utilizarea resursei. Pe măsură ce vom dezvolta această discuție vom vedea care dintre aceste sensuri ale termenului se potrivește în fiecare caz în parte.

I. Exploatarea cadavrelor

Acesta este un domeniu vast, dar problemele etice care decurg din folosirea țesutului, celulelor, organelor și a altor părți ale cadavrului sînt din punct de vedere moral destul de stricte. Morții, pentru a parafraza o bază memorabilă folosită în alt context[3], sînt ex-persoane care practic nu mai există. Deci lor nu le mai putem face nici rău, nici bine.

Interesele morților

Într-un anumit sens, firesc deși oarecum artificial, putem spune că morții continuă să aibă interesele lor ce trebuie respectate. Am menționat acest lucru de dragul ideii de a atinge toate aspectele, deși valabilitatea sa nu are nici un rol în argumentele pe care le voi prezenta chiar acum. Mi se pare normal să spunem totuși că, dacă eu am un interes, de exemplu, în continuarea existenței acestei planete, acest interes nu dispare o dată cu moartea mea pentru că interesul meu în continuarea vieții pe planetă este unul impersonal. Tot așa, și poate ceva mai clar, eu am un interes direct în supraviețuirea pădurilor tropicale sau ca reputația mea să rămînă nepătată etc. și am asemenea interese chiar dacă nu am văzut niciodată o pădure tropicală și știu că am fost calomniat de unii. Interesul pe care îl manifest în ambele chestiuni supraviețuiește morții mele pentru că reputația mea poate fi distrusă sau poate continua să rămînă neatinsă atîta vreme cît ea continuă să existe și să-mi pierd reputația nu

este în interesul meu. Dar în vreme ce asemenea interese care continuă să existe pot fi lezate, oamenilor care au aceste interese nu li se mai poate face nici un rău o dată ce au murit.

Recunosc că este greu să-ți imaginezi de ce trebuie să se facă o distincție între a leza interesele cuiva și a face rău cuiva. Dar ideea este următoarea: dacă distrugem iremediabil mediul înconjurător, acest lucru dăunează intereselor generațiilor viitoare, dar nu și indivizilor care încă nu sînt diferențiați decît din momentul în care încep să existe. Sînt aduse daune intereselor lor acum și direct lor atunci cînd vor exista. În mod similar, interesele oamenilor care există persistă și după moartea lor. Atunci cînd este în viață poți face un rău (sau un bine, evident) atît individului, cît și intereselor sale. După ce a murit nu mai rămîn decît interesele sale cărora li se poate face un rău.

De aceea răul ce poate fi făcut intereselor care continuă să existe ale morților trebuie comparat cu răul provocat intereselor celor vii, rău care în acest caz afectează și persoanele, și interesele lor. Acest rău dublu va înclina balanța întotdeauna spre interesele celor vii.

Efectul asupra celor vii

O altă nedreptate pe care o putem face atunci cînd folosim părți din cadavre o constituie efectul pe care îl are acest gest asupra celor vii. Pe de o parte, există niște avantaje din folosirea acestor organe, în sensul că putem salva viața unor persoane care există sau le putem folosi în scopuri terapeutice sau în cercetare, unde avantajele sînt viitoare și poate mai speculative. Pe de altă parte, există posibilitatea de a face un rău celor care nu doresc ca organele corpului lor să fie folosite după moarte sau celor care nu doresc ca o parte a organismului rudelor sau prietenilor să fie folosită.

Am constatat în capitolul 2 că „morala sentimentală" nu e de fapt deloc o morală în sine, iar *sentimentul* că organele proprii sau ale celor dragi n-ar trebui folosite sau că trupul nostru nu ar trebui *golit de secreții* după moarte nu e neapărat un sentiment moral. Dar chiar și atunci cînd acestor sentimente li se dă o încărcătură morală, ele trebuie comparate cu puternicele temeiuri morale ale utilizării diverselor părți din corp prin nesocotirea acestor sentimente. Dacă putem

salva sau prelungi vieţilor oamenilor, şi asta este posibil doar în ciuda sensibilităţii altora, pentru mine este clar că trebuie s-o facem. Această alternativă implică echivalentul sacrificării unor vieţi umane doar pentru ca alţii să se *simtă* mai bine sau să nu se simtă atît de rău, ceea ce nu pare altfel decît de-a dreptul scandalos, chiar dacă *aceasta* nu este neapărat o motivaţie sau un argument împotrivă.

Evident, atîta vreme cît în prezent multe societăţi au un sistem de donaţii gratuite ale diverselor părţi ale corpului, este important să nu îi îndepărtăm pe potenţialii donatori sau să-i speriem. De asemenea, este esenţial să fim sensibili la sensibilităţile rudelor, de exemplu, al căror accept este necesar pentru a folosi unele părţi ale corpului în diverse terapii sau pentru cercetare.

S-a ajuns la concluzia că, atîta vreme cît este necesară permisiunea rudelor decedatului, nu are rost să ceri acceptul persoanei implicate pe patul de moarte, nefiind momentul cel mai oportun. De asemenea, este lipsit de tact să i se ceară cuiva care este pe moarte să răspundă la întrebarea dacă ar avea ceva împotrivă să-şi doneze părţi din corp, justificîndu-i-se că oricum nu mai are ce face cu organele respective în viitorul apropiat.

Obligaţia de a folosi părţi ale corpului

Chiar dacă nu este o cerere foarte delicată, ar fi greşit din partea rudelor, şi chiar şi din partea unui muribund să refuze. Oamenii n-ar putea susţine că sînt mai importante sentimentele lor decît viaţa sau sănătatea altor persoane cărora li s-ar putea prelungi astfel existenţa.

Dacă vă îndoiţi de acest lucru, puneţi-vă întrebarea dacă cineva are dreptul să omoare pe altcineva doar pentru că a fost jignit sau pentru că a fost atacat în punctele sale sensibile sau dacă viaţa unui om ar putea să dăuneze sentimentelor cuiva[4]. Ar fi o justificare mai mult decît nefondată pentru crimă, premeditată sau nu, şi la fel stau lucrurile şi în cazul donării de organe. Căci este clar că atunci cînd este nevoie de un organ sau de măduvă osoasă fără de care cineva ar putea muri, faptul că nu se acceptă acest transfer sau nu se permite transplantul poate duce la o nouă moarte, ceea ce este condamnabil[5].

Cadavrele ar trebui să fie bun public

Soluționarea acestor probleme s-ar putea face doar prin declararea cadavrelor, asemeni coastelor și apelor teritoriale, ca aparținînd statului, astfel încît nici o rudă sau fost „proprietar" al cadavrelor să nu mai aibă nici un drept asupra soartei acestora. Cred că oamenii s-ar obișnui repede cu ideea, în special dacă ar exista o campanie puternică de educație în acest sens, bine argumentată, iar intrarea automată în proprietatea publică a cadavrelor și a părților lor componente ar elimina discuțiile acuzate de lipsă de tact între cei interesați și cei îndurerați.

Într-adevăr, pare clar că avantajele de pe urma transplanturilor cu organe prelevate de cadavre sînt atît de mari, iar obiecțiile față de transplanturi sînt atît de egoiste sau presupun niște superstiții, încît ar trebui să înlăturăm ideea în sine de a cere consimțămîntul muribundului sau al rudelor. Acest lucru s-a obținut deja în cazul autopsiilor, care pot fi făcute fără vreun consimțămînt, chiar dacă și în acest caz se presupune că se aduce atingere demnității cadavrului și sînt prevalate (chiar dacă temporar) organele celui decedat. Întotdeauna a părut ciudat faptul că statul poate să ordone o autopsie pentru a-și satisface curiozitatea în privința cauzei morții, dar nu poate ordona un transplant de organe de la cadavre pentru a salva viețile unor oameni. Sigur că autopsiile nu sînt cerute de obicei, doar din simplă curiozitate, ci din considerații de siguranță publică. Este important să fie cunoscută cauza morții, mai ales cînd ea poate reprezenta un pericol pentru comunitatea respectivă, fie că este vorba de o boală contagioasă, fie de un posibil criminal aflat încă în libertate. Încă o dată aceste aspecte cîntăresc mult în favoarea transformării cadavrelor într-o proprietate publică.

Definiția morții

Deși consider că proprietatea publică asupra cadavrelor, precum și asupra părților lor componente este o abordare simplă a chestiunii aprovizionării cu organe și cu alte părți din cadavre, aceasta tot nu ar rezolva problema. În primul rînd pentru că majoritatea părților necesare pentru transplant și în alte scopuri asemănătoare trebuie prelevate de la organisme încă vii. O parte dintre aceste organisme vii sînt sigur în starea pe care o numim „moarte clinică" sau „ne-

funcționare parțială creierului" sau „nefuncționare totală a creierului". Dar acestea *nu* sînt definiții ale morții, deși de multe ori sînt oferite ca atare[6]. Ele sînt mai degrabă încercări de precizare a momentului în care se cade să prelevezi organe din corp. Corpurile vii cu creiere „moarte", indiferent dacă acestea sînt moarte parțial sau total, nu înseamnă că sînt „moarte" în sensul obișnuit al cuvîntului. Într-un anumit sens aceste corpuri sînt încă „vii". Ele n-au ajuns să fie țepene sau reci, deci nu sînt „lipsite de viață". Sigur că pot fi declarate „moarte" din punct de vedere juridic, pentru transplant, moșteniri sau în alte scopuri, dar aceasta nu rămîne decît o convenție teoretică. Problema etică reală este dacă acești indivizi mai au vreo importanță morală sau vreo „valoare"; în privința terminologiei, prefer să-mi pun problema dacă acești indivizi sînt încă „persoane". Oare pot să fie categoric și definitiv declarați ex-persoane sau non-persoane sau se poate spune că ei nu mai au o importanță morală comparabilă cu cea a celor pentru care ar fi de mare ajutor?[7]

Dar poate că merg prea departe. Să revenim și să analizăm cea de-a doua chestiune, cea a legitimității exploatării oamenilor vii.

II. Exploatarea oamenilor vii

Acesta este de departe tipul cel mai important de exploatare și ridică problemele cele mai acute. Din nou trebuie să facem distincție între două categorii de oameni vii: cei care pot furniza, gratuit sau nu, altruist sau în scopuri comerciale, părți ale corpului pentru transplant sau pentru a fi utilizate pentru alții; și acele ființe vii care nu sînt și nu vor fi niciodată niște ființe morale, și deci nu sînt și nu vor fi niciodată niște persoane, și pentru care nu se pune problema necesității solicitării consimțămîntului de a dona.

Vom analiza mai întîi problema organelor de la ființele vii care nu sînt persoane și nu vor fi niciodată persoane[8].

Anencefalicii

Cazul ce se situează pe primul loc și este cel mai limpede exemplu de ființă umană care nu este și nu va fi niciodată o persoană îl reprezintă cel al sugarului anencefalic, un copil născut cu cea mai mare parte a creierului lipsă, dacă

nu cumva lipsește cu totul. Asemenea copii niciodată nu vor fi în stare să prețuiască viața sau să o trăiască în adevăratul sens al cuvîntului. E adevărat că vor trăi cîteva zile sau poate chiar cîteva săptămîni asistați de aparate pentru respirație și de reglare a sistemului cardio-vascular cu condiția să li se dea hrană, lichide și antibiotice. Deși majoritatea sugarilor din această categorie sînt „morți clinici", o parte dintre ei s-ar putea să aibă o oarecare activitate electrică la nivelul rețelelor creierului.

Acești sugari anencefalici nu pot deveni niște ființe conștiente, niște persoane propriu-zise. Utilizarea organelor lor mi se pare similară cu folosirea organelor de la „cadavre", adică de la corpuri ținute în viață prin sisteme mecanice, deși au pierdut tot ceea ce face ca viața să merite trăită, tot ceea ce îi făcea să fie o persoană.

Dacă ne vom opri imediat asupra folosirii embrionilor și a fetușilor avortați ca sursă de părți ale corpului, vom constata care este întreaga gamă de probleme implicate în acest sens.

Bănci de celule și țesut embrionar

Embrionii pot fi folosiți nu numai ca sursă de celule vii, de țesut și eventual de organe pentru transplant, dar și pentru a crea „bănci" de produse păstrate prin criogenie pentru viitoare transplanturi. Există diverse posibilități pe care le-am analizat în capitolul 1. Acum este momentul să discutăm și latura etică a realizării acestor posibilități pe scară largă. Trebuie mai întîi să ne amintim ce este și ce ar putea deveni posibil.

Embrionii în fazele inițiale au celule care, așa cum am văzut, sînt în acel stadiu de dezvoltare care le oferă potențialul de a se transforma în orice parte a corpului sau în țesut extraembrionar. Aceste celule cu un potențial absolut au și proprietatea de a fi ușor acceptate de un sistem imunitar străin, ele nu sînt „recunoscute" ca străine și deci nu sînt respinse de o gazdă neînrudită genetic. Ceea ce, așa cum am constatat, le face să fie extrem de utile în transplanturi.

Organele și țesuturile sau celulele pot fi transplantate cu succes nu numai de la embrion la embrion, ci și de la embrion la adult. Acest lucru s-a dovedit a fi o mare reușită la

animale, drept care avem toate motivele să credem că se va demonstra a fi valabil și în cazul oamenilor[9].

Clonarea poate oferi, de asemenea, posibilități de transplant în faze superioare de dezvoltare. Embrionul uman poate fi „clonat" prin diviziunea *in vitro* din care rezultă doi gemeni sau patru. O parte din indivizii care rezultă pot fi păstrați ca „rezervă de piese de schimb antigenice identice pentru mai tîrziu în viață"[10], deși Mark Ferguson a subliniat faptul că „cercetările în domeniul controlului determinantelor antigenice pe celulele embrionare vor face ca acest procedeu complex să devină inutil din punct de vedere terapeutic"[11].

Dacă o nouă tehnică de clonare va deveni un succes și o operațiune de rutină, s-ar putea ca un adult să creeze un embrion care să fie clona sa, care din nou, prin diverse tehnologii, să fie adus pînă într-o fază superioară de dezvoltare pentru a furniza organe și alte părți ale corpului în vederea unui eventual transplant. Acest proces ce se pare că va putea fi utilizat ar consta în prelevarea de nuclee din celulele adulte ale beneficiarului adult ales și substituirea lor cu nuclee ale unui embrion uman timpuriu care, devenind clonă, ar avea aceeași structură genetică cu donatorul adult. Așa cum am menționat anterior[12], această tehnică este în prezent extrem de dificilă și nu poate constitui o soluție de rutină a problemelor de transplant. Și totuși, ca în multe alte domenii ale biotehnologiei, ar fi o nebunie să presupunem că lucrurile vor rămîne așa.

Toate aceste posibilități au provocat spaimă și uneori chiar groază. Dar oare sînt justificate aceste reacții? Unii comentatori au încercat să domolească reacțiile adverse atrăgînd atenția că doar fetușii care sînt în plus față de cei necesari și ale căror organe oricum s-ar pierde sînt folosiți în asemenea situații[13]. Sigur că acolo unde este cazul, acesta reprezintă un argument puternic pentru utilizarea unor asemenea părți componente, căci din punct de vedere moral este mai bine să faci ceva decît să nu faci nimic. Nu poate fi preferabil din punct de vedere moral să irosești o resursă, *orice* resursă, decît s-o folosești în scopuri benefice, indiferent dacă este vorba de un scop terapeutic sau de unul de cercetare. Nu trebuie însă să presupunem că doar asemenea embrioni de rezervă vor fi folosiți sau că ei vor fi suficienți pentru a satisface nevoile imediate. Și atunci se pune pro-

blema: oare ar trebui să satisfacem cererea de țesut embrionar și de organe creînd embrioni speciali ca donatori pentru transplanturi?

Embrioni pentru transplanturi

Așa cum am constatat deja, Robert Edwards face distincție între embrionii „de rezervă" și cei „de cercetare". Embrionii de rezervă sînt cei care apar ca produse secundare în programele de fecundare *in vitro* și devin de rezervă cînd donatorii nu mai au nevoie de ei. Embrionii de cercetare sînt produși exclusiv în scopuri de cercetare[14]. Ei se obțin de obicei de la femeile care cer să fie sterilizate, ele fiind întrebate dacă nu doresc să-și doneze embrionii înainte de sterilizare în scopuri de cercetare. Sigur că această procedură nu este lipsită de riscuri și există unele probleme legate de stimularea hormonală a ovarelor.

Așa cum am văzut, Edwards crede că nu se justifică decît folosirea embrionilor de rezervă pentru cercetare și nu are încredere în intențiile oamenilor de știință care „ar crea asemenea embrioni doar în scopuri de cercetare"[15]. Atîta vreme cît sînt suficienți embrioni de rezervă pentru cercetare și transplant, înțeleg exact în ce constă eficiența distincției lui Edwards, deși nu-i accept motivațiile. Din punctul meu de vedere, forța morală a acestei distincții constă în argumentele pe care le găsesc tocmai pentru a nu le cere femeilor să se supună unor riscuri suplimentare, care nu ar fi în avantajul lor. Dar ce ar fi dacă embrionii de rezervă nu ar apărea ca produse secundare ale fecundării *in vitro*?

Oare ar trebui să creăm în mod deliberat embrioni pentru transplant?

Care este importanța morală a conceperii unui copil? Am analizat deja cîteva dintre aspectele acestei probleme în capitolele 3 și 4[16], dar acum avem de răspuns la întrebarea dacă ar fi greșit să producem embrioni de rezervă ca mijloace de salvare a unei *vieți deja existente*, de vreme ce este legitim să-i producem ca efect secundar în încercarea de a obține nașterea unui copil viu. Dacă obiectivul apariției unui *nou* copil este unul prin care se produc în mod legitim niște embrioni de rezervă, oare este atît de puțin plauzibil ca

obiectivul păstrării în viață a „vechiului copil" să răspundă unor necesități morale comparabile?

Acesta este un aspect important și merită să ne oprim asupra lui pentru că ne obligă să ne concentrăm asupra a ceea ce justifică de fapt crearea unui embrion și „sacrificarea" sa. Ei bine, se pare că putem trage următoarea concluzie: fie mama are dreptul să creeze proprii săi embrioni și să facă ce vrea cu ei, fie trebuie să justifice crearea lor sub aspect moral. Dacă rămîne valabilă prima soluție, nu avem la ce întrebare să mai răspundem. Dacă ajungem la cea de-a doua, avem tot dreptul să ne concentrăm asupra amplorii justificării morale pe care o oferim. Este acceptabil să producem embrioni de rezervă în vederea obținerii unei sarcini reușite și atunci devine justificabil și să-i producem în vederea unui scop de aceeași amploare morală. Salvarea unei vieți deja existente intră în mod sigur în această categorie.

Apare însă o altă problemă morală, și anume dacă este normal să îi cerem cuiva să-și asume niște riscuri spre a salva viața altcuiva. Aceasta este o problemă reală și foarte dificilă și n-am să mă ocup de ea în mod direct acum, pentru că răspunsul pune în balanță riscul și suferința salvatorului, pe de o parte, și pericolul sigur prin care trece persoana a cărei viață este în joc, pe de altă parte. Trebuie să menționăm că există cazuri în care donarea devine oarecum o obligație — cum ar fi să donezi sînge sau poate măduvă osoasă, cînd riscurile și inconvenientele sau suferința sînt neînsemnate pe lîngă avantajele evidente. Și totuși, dacă cineva este *dispus* să-și asume riscul după ce i s-au explicat clar scopul și natura gestului său este greu de înțeles de ce embrionii trebuie folosiți pentru a crea vieți mai degrabă decît pentru a le salva.

Acum trebuie să ne oprim și asupra cîtorva obiecții care s-ar putea ridica și, cum ele au fost recent invocate referitor la folosirea organelor fetușilor avortați, trebuie să le analizăm în acest context. Dar mai întîi o scurtă digresiune.

Digresiune: argumentul miopiei

Tocmai am sugerat că dacă cineva este dispus să-și asume riscul „este greu să înțelegi de ce" embrionii nu ar trebui creați pentru cercetare. Sigur că nu ne alegem cu nimic dacă ne facem că nu vedem sau sîntem incapabili să vedem

acest aspect. Argumentul miopiei, cum îi spun eu, nu are nici o greutate, deși acest lucru nu i-a scăzut cu nimic popularitatea. Și totuși, este o locuțiune ispititoare pe care am folosit-o de mai multe ori în această carte. De fiecare dată sper să fie mai degrabă o provocare legitimă, și nu o obiecție nelegitimă. Obiecția nelegitimă constă în incapacitatea *mea* de a constata ceva care *nu-și face cunoscută prezența*[17] de vreme ce există acolo, dar nu spre a fi văzut. Provocarea legitimă și sensul în care am folosit acest termen este doar de a aminti că nu există argumente plauzibile sau dovezi care să fi fost prezentate pentru a arăta de ce nu trebuie să se întîmple ceva și că în absența unor asemenea argumente sau dovezi „este greu să vezi" o obiecție. Am folosit această frază doar pentru a susține că există niște argumente inițiale plauzibile pentru această poziție și nici un argument plauzibil împotriva a ceea ce s-a oferit deja sau vreo provocare care să ducă la un asemenea argument[18].

Fetusul avortat ca donator pentru transplant

De multe ori apare un sentiment de jenă cînd trebuie folosit ceva de la un fetus avortat. Studiile arată că materia respectivă ar putea fi utilizată în tratarea Parkinsonului, de exemplu, dar s-au ridicat deja multe obiecții[19]. Acesta este însă tot un exemplu de transplant de la cadavre. E adevărat că fetusul nu poate consimți la folosirea cadavrului său pentru transplanturi, dar nici nu poate refuza să consimtă. De fapt nu este relevant al cui ar putea fi consimțămîntul, atîta vreme cît fetusul nu-și poate forma o părere despre chestiunea în sine[20]. Cîtă vreme mama fetusului consimte, situația este similară cu cea a transplantului de la cadavre, pentru copii de exemplu, deci nu există probleme speciale de etică ce ar trebui analizate separat. Și totuși, asta nu i-a împiedicat pe oameni să le inventeze. Să vedem cîteva dintre ele.

Melanie Phillips sugera în ziarul *The Guardian*[21] cîteva asemenea motivații dintre care vom analiza aici două[22]. Ea susține că folosirea fetusului pentru a ajuta pe cineva cu o boală îngrozitoare ar însemna încurajarea avortului și că este oribil să folosești un țesut avortat chiar și într-un scop nobil, pentru că asta ar însemna adoptarea (supoziție dubioasă, de altfel) a principiului că scopul scuză mijloacele.

Primul argument, că dorința mamei de a ajuta o persoană bolnavă o poate determina să facă mai ușor un avort, este unul foarte complex și a fost analizat de mulți alți scriitori[23]. E greu de spus că o mamă care-și dorește un copil poate fi convinsă de un asemenea argument, în vreme ce o mamă care nu-și dorește copilul nu mai trebuie să fie stimulată să avorteze, pentru că oricum ea poate obține avortul relativ ușor. Este desigur posibil ca o femeie care a decis să facă un avort din alte motive să-și găsească o oarecare consolare în posibilitatea ca ceva bun să-i iasă din hotărîrea sa și sigur că acest lucru este binevenit.

Totuși, este posibil ca femeilor care nu vor copii sau mai mulți copii să li se sugereze să rămînă gravide în vederea unui avort pentru a ajuta pe cineva, în special dacă acel cineva este un cunoscut sau există o stimulare financiară. Voi lăsa discuția despre problemele de comercializare pentru capitolul următor. Deocamdată mă voi concentra asupra problemei de etică presupuse de cazul cuiva care, în mod deliberat și din motive altruiste, păstrează pînă la un punct o sarcină pentru a obține țesutul necesar transplanturilor.

Motive bune, fapte bune și oameni buni

Aș vrea să încep prin a relata un caz real[24]: o femeie căreia îi vom spune Martha a apelat la sprijin medical pentru a avea o sarcină printr-o însămînțare artificială înlesnită de o donație a soțului său de care se despărțise. Ea avea deja o fiică ce suferea de o formă de leucemie care presupunea un transplant de măduvă osoasă. Nu se găsea nici o persoană compatibilă ca donator de măduvă osoasă pentru fiica sa și atunci a vrut să mai facă un copil cu același tată în speranța de a-i oferi un frate sau o soră care să doneze măduva osoasă necesară. Cum pentru orice frate sau soră a fiicei sale ar fi fost oricum doar o șansă din patru să existe compatibilitatea necesară, intenția mamei era să verifice compatibilitatea sarcinii *in utero* în vederea unui avort în cazul în care copilul nu avea structura genetică necesară. Mama intenționa să continue această însămînțare cu ajutorul soțului său pînă cînd obținea un frate sau o soră compatibili ca donatori. Ea intenționa să îl iubească pe acest al doilea copil și să aibă grijă de el, dar ar fi consimțit în numele său la o donație de măduvă osoasă. Pentru donator, donația de mă-

duvă osoasă reprezintă o procedură medicală extrem de solicitantă pentru că măduva osoasă se scoate din șold, dar nu este ceva periculos sau dureros, sau cel puțin așa mi s-a spus. Este echivalentul unei lovituri zdravene în regiunea femurală avînd ca urmări o vînătaie și o senzație mai neplăcută care durează doar cîteva zile.

Dilema, așa cum este ea percepută de personalul medical căruia i-a fost făcută propunerea este următoarea: oare trebuia să faciliteze apariția unei sarcini printr-o însămînțare artificială, să facă o analiză genetică și să aranjeze un avort, dacă era cazul, și să facă transplantul de măduvă osoasă de la un copil conceput inițial în acest scop?

Vom analiza etica alegerii mamei împreună cu cea a unor cazuri analoge în care o femeie dorește să rămînă însărcinată ca să facă un avort și să ofere țesutul pentru transplant.

Oameni buni și fapte bune

Există două perechi de probleme înrudite aici. Una ar fi: ce anume reprezintă un bun motiv pentru un avort și ce justifică avortul? Cea de-a doua ar fi: ce anume reprezintă un bun motiv ca să faci un copil și ce anume justifică să faci un copil? Răspunsul la prima întrebare din fiecare pereche ne va spune cîte ceva despre caracterul moral al persoanei care face această alegere, dar nu neapărat și despre legitimitatea acestei alegeri. Această distincție scoate la iveală o diferență importantă între ceea ce este implicat în aprecierea morală a persoanei și ceea ce este implicat în aprecierea morală a faptelor — oameni buni pot face lucruri rele, oameni răi pot face lucruri bune. Lucruri bune pot fi făcute din motive rele și viceversa. Acesta este categoric un loc comun, dar distincția deseori nu este luată în calcul.

Să analizăm pentru început cea de-a doua întrebare din fiecare pereche de întrebări — ce justifică un avort și ce justifică să faci un copil? Dacă argumentele din capitolele 2 și 3 sînt corecte, atunci femeia are dreptul să avorteze un fetus și este justificată în alegerea sa, pentru că statutul moral al fetusului nu presupune protejarea vieții sale[25]. În capitolul 3 am constatat că, deși decizia de a aduce un copil pe lume nu este la rîndul ei lipsită de probleme, dacă respectivul copil se presupune că va fi sănătos și eventual fericit, nu este doar o decizie care are o justificare clară, ci și o decizie

bună[26]. Dacă aceste răspunsuri la cea de-a doua întrebare din fiecare pereche sînt corecte, atunci părinții nu trebuie să justifice faptul că vor avea un copil care va fi sănătos și probabil fericit; și, pe de altă parte, un avort pentru a obține materia necesară pentru un transplant este justificat pentru că avortul este justificat.

Alegerea Marthei

Dacă revenim la problema legitimității alegerii Marthei de a face un avort, în cazul în care fetusul nu are structura genetică necesară, situația rămîne aceeași. Să ne oprim acum asupra alegerii Marthei de a concepe un copil și de a utiliza acest copil ca donator de măduvă osoasă pentru celălalt copil deja existent.

Să presupunem că Martha ar avea deja două fete dintre care numai una ar avea nevoie de transplant de măduvă osoasă, iar cealaltă ar fi un donator compatibil. Să-i spunem acestui caz *Martha 2*. Vom presupune că amîndouă sînt prea mici ca să-și dea un consimțămînt bine informat. Oare mama ar greși atunci cînd ar alege să doneze măduva osoasă a uneia dintre surori celeilalte?

Aceasta este o problemă complicată, dar din punct de vedere etic destul de întemeiată. Sigur că se pune problema legitimității supunerii celor care nu pot consimți la niște proceduri care nu sînt în avantajul lor. Mulți specialiști pe probleme de etică în domeniul sănătății au făcut mare agitație în privința acestei chestiuni și au urmărit diverse tipuri de aplicare în practică, susținînd că nu e niciodată corect să supui pe cineva care nu-și poate exprima alegerea, în special un copil, unei proceduri care nu este terapeutică sau măcar benefică[27] pentru copilul respectiv. Sînt multe domenii ale existenței în care recunoaștem că este firesc să supunem niște oameni la niște riscuri, și eventual la un anumit nivel de suferință sau de nefericire, spre binele altora. În această situație, n-ar fi rău să ne amintim:

Vasul este pe cale să naufragieze. Dacă un căpitan de vas își îndreaptă corabia în plină furtună pentru a veni în ajutorul unui alt vas naufragiat, el își supune cu bună știință pasagerii unui risc suplimentar provocîndu-le neliniște, panică și chiar suferință psihică sau fizică. Riscurile sigur că vor varia, dar ele pot fi substanțiale. Dacă marea este foarte agita-

tă, micile neajunsuri sînt oricum inevitabile. El ar trebui să cîntărească riscurile suplimentare ale pasagerilor săi și faptul că pasagerii de pe celălalt vas își vor pierde cu siguranță viața dacă el nu va porni în salvarea lor. Este deja general acceptată ideea că de obicei căpitanii vaselor au atît dreptul, cît și datoria de a acționa astfel.

Cea mai bună cale într-o asemenea situație e să se facă o listă de argumente pro și contra. În cazul unui asemenea calcul, mama pare întru totul îndreptățită să-și supună copilul la o suferință și la un risc minime spre binele celuilalt copil și pentru salvarea vieții acestuia.

Oare Martha ar greși dacă ar concepe un copil în vederea folosirii sale ca donator de măduvă osoasă? Am văzut în capitolul 4 că respectivului copil nu i s-ar face nici o nedreptate și că în general este un preț care merită plătit pentru a oferi o șansă la existență celuilalt (*ex hypothesi* aceasta fiind *singura* șansă de supraviețuire a copilului). Sigur că respectivului copil i s-ar fi făcut un rău, căci durerea este un rău, dar această suferință merită atunci cînd există șansa de supraviețuire a celuilalt copil. Așa cum am sugerat, acest copil trebuie să fie pregătit să plătească pentru a salva viața celuilalt copil, indiferent dacă sînt frați sau nu; mai mult, părintele este îndreptățit să ia această hotărîre în numele său. Se pune însă întrebarea: oare mama are dreptul să-i nege unuia dintre copii dreptul la viață mai degrabă decît să-l supună pe celălalt unei suferințe și unui risc minime pentru viața sau sănătatea sa?

Am discutat problema folosirii embrionilor și a fetușilor ca donatori pentru transplant, precum și cazul copiilor mici ca donatori de măduvă osoasă care, asemeni cazurilor de donații de sînge, se va reface pe cale naturală în interiorul corpului donatorului. Ce se întîmplă însă cu donarea de organe și de țesut care nu pot fi înlocuite, cum ar fi donarea de rinichi?

Donarea de organe vii

Dacă încercăm să clarificăm etica donării voluntare, nevoluntare sau chiar involuntare de organe pe o bază „altruistă", adică non-comercială, ar fi mai bine să vedem care este diferența în cazul în care se iau în calcul și considerentele de ordin material, comercial.

O diferență vizibilă și importantă între donarea de organe și majoritatea cazurilor pe care le-am studiat pînă acum constă în nivelul crescut al riscului implicat. Acest risc este de mai multe feluri. Există riscul operației de transplant în sine. Întotdeauna există un risc implicat în orice tip de anestezie[28] și, în plus, există riscul operațiilor majore, inclusiv pericolele post-operatorii. În sfîrșit, există desigur și riscul ca respectivului donator de organe să-i lipsească ulterior organul donat, adică să aibă nevoie de el. Dacă un donator de rinichi se îmbolnăvește ulterior de o boală de rinichi, s-ar putea ca la rîndul său să aibă nevoie de un transplant de rinichi.

Ar trebui subliniat totuși faptul că, în general, se consideră că riscul pentru donatorul de organe este unul mic (de aproximativ 1 la 1600 să moară în timpul operației și 1,8% să facă niște complicații majore). Și dacă acesta supraviețuiește operației, atunci nu e vorba de un risc *mai* mare decît al oricărei persoane în aceeași situație[29].

Efectul de feed-back

Ar trebui să subliniem o trăsătură importantă a donatorului de organe care reduce riscul donatorului. Este vorba despre efectul de feed-back, care apare în măsura în care donarea de organe devine o practică într-adevăr curentă. Cu cît există mai multe șanse de a primi o donație de organe, cu atît riscul ca organul respectiv să cedeze este mai mic. Astfel pericolul, să zicem, ca rinichiul ce ți-a rămas să nu mai facă față după ce l-ai donat pe primul unui pacient bolnav se reduce considerabil dacă există posibilitatea să primești un transplant reușit care să înlocuiască organul bolnav. Dispoziția de a dona un rinichi, dacă există în plan general, are un efect benefic asupra întregului sistem de donări de organe în sensul că reduce riscul pe care ți-l asumi cînd donezi organe. Dar din nou, cum acest risc este extrem de mic pentru supraviețuitorii operației, efectul de feed-back liniștitor nu este prea important.

Donarea voluntară

Avem dreptul să ne asumăm anumite riscuri. Dacă eu decid că vreau să donez unul dintre rinichii mei și-mi asum riscul operației și riscul ca la rîndul meu să am probleme cu ri-

nichiul rămas, înseamnă că aceasta este o chestiune pe care trebuie s-o rezolv singur. Ca orice alt risc pe care hotărăsc să mi-l asum, de la condusul mașinii pînă la a mă bucura de un pahar de vin sau a juca o partidă de squash, și acesta este o problemă de alegere personală. Sigur că acceptarea legitimității unei alegeri de o asemenea importanță presupune că ea este autonomă — adică făcută de bună voie, fără nici o constrîngere din partea cuiva etc.

Oare ar trebui să am voie să-mi donez un organ vital cum ar fi inima? Din nou, dacă știu ce fac, nu văd de ce nu mi-aș da viața pentru a salva o alta, dacă asta doresc eu să fac cu existența mea. Donarea ne-voluntară sau involuntară de organe vitale este categoric o crimă și se justifică doar în măsura în care se justifică o crimă.

Donarea ne-voluntară

Donarea ne-voluntară apare cînd o persoană care nu-și poate da un consimțămînt valabil este transformată de altcineva în donator „voluntar". Voi discuta acum cazul indivizilor care sînt sau vor deveni persoane, adică indivizi capabili să prețuiască existența și faptul că le-a fost dată „o viață". Acest lucru se poate întîmpla în cazul embrionilor și fetușilor concepuți pentru a se naște vii și cărora li se permite să ajungă la maturitate[30], sau în cazul copiilor care sînt prea mici[31] ca să-și dea consimțămîntul sau în cazul pacienților cu boli mintale.

Dacă modificăm puțin cazul Marthei astfel încît transplantul necesar să fie unul de rinichi în loc de unul de măduvă osoasă, vom avea exemplul cel mai potrivit în acest sens. Un alt caz a apărut în Statele Unite, în procesul *Strunk vs. Strunk*[32]. În acest caz, un tînăr căsătorit care era pe moarte prin pricina unei boli de rinichi a cerut permisiunea tribunalului să își folosească fratele mai mic ca donator viu de rinichi. Fratele lui avea 27 de ani, suferea de o boală mintală, era internat într-un azil de boli nervoase și era la nivelul unui copil de 6 ani[33]. În acest caz, tribunalul a folosit un principiu străvechi al dreptului englez, și anume doctrina substituirii judecății, care în cazul alienaților permite tribunalelor să „substituie" propria lor judecată celei a bolnavului, dacă se consideră că această judecată „de împrumut" este identică cu ceea ce alienatul ar fi ales dacă ar fi fost în de-

plinătatea facultăților sale mintale. Raționamentul a fost următorul: avînd în vedere că fratele mai mic depindea psihologic de fratele mai mare, bunăstarea sa ar fi avut mai mult de suferit prin moartea fratelui său decît prin pierderea unui rinichi.

Este mai mult decît evident că aceasta este soluția la care ar fi ajuns și Strunk jr. dacă ar fi fost în deplinătatea facultăților sale mintale. Dar dacă principiul în sine al „substituirii judecății" este greu de acceptat în cazul unor donări de organe de la copii și pacienți cu boli mintale, atunci ce ne rămîne?

Evaluarea riscului

Un aspect extrem de important aici este reprezentat categoric de gradul de risc pe care și-l asumă donatorul. În cazul transplantului de măduvă osoasă riscul este relativ mic[34], iar avantajul enorm. Cînd este vorba însă de o donare de rinichi viu, avantajul celui care îl primește este la fel de mare ca și riscul celui care îl donează, chiar dacă luăm în calcul și efectul de feed-back. Așa cum am observat, deși riscul este în continuare relativ mic, el nu este unul nesemnificativ sau unul pe care o persoană mai puțin echilibrată să și-l asume cu ușurință. Rămîne atunci întrebarea: ce anume justifică impunerea unui asemenea risc unei persoane care nu poate consimți?

Din nou trebuie să începem prin a face distincția între justificarea părintelui sau a cuiva numit de tribunal *in loco parentis*, și justificarea de ordin general.

Oare este drept ca un părinte să folosească rinichiul unuia dintre copii pentru a salva viața altuia? Aici considerentele sînt foarte asemănătoare cu cele din cazul *Martha 2.* Să-i spunem acestui caz *Martha 3.* Dacă ar fi nedrept ca Martha 2 să prefere să-și lase unul din copii să moară decît să-l supună pe celălalt unui risc și unei suferințe minime, atunci de ce nu ar fi nedrept și în cazul Marthei 3? La urma urmelor, conform argumentării, există un risc doar puțin mai mare în cazul copilului donator al Marthei 3 comparativ cu copilul donator al Marthei 2. Ar fi un gest ingrat să sacrificăm viața copilului Marthei 3 în vreme ce pe al Marthei 2 să-l lăsăm în viață.

Argumentul diferențelor nesemnificative

Acesta este desigur *argumentul diferențelor nesemnificative* și poate fi folosit pentru a demonstra anumite concluzii imposibile; de exemplu, că poți să adaugi la nesfîrșit fire de nisip și totuși să nu obții niciodată un morman, și aceasta pentru că pornind de la un singur fir de nisip și adăugînd doar cîte unul, adăugarea unui singur fir nu va face niciodată diferența majoră care să reprezinte apariția unui morman de nisip. Și totuși, știm că în mod inexorabil se va obține un morman de nisip.

Așa încît avem toate motivele să fim circumspecți în fața unui argument care invocă diferențele nesemnificative, susținînd că un asemenea caz este o picătură într-un ocean și nu va determina diferențe majore, ci doar unele minore. Chiar și diferențele neînsemnate puse cap la cap pot deveni o *diferență majoră*, o diferență care contează! Cum am putea găsi o cale pentru a soluționa problema Marthei 3?

Să spunem că o mamă fuge împreună cu cei doi copii ai săi de un dușman crud și criminal, eventual o mamă evreică fugind cu cele două fete ale ei de teama naziștilor. Să spunem că una dintre fete este bolnavă și deci împiedică o avansare mai rapidă. Mama știe că ar putea să meargă mai repede dacă și-ar abandona fetița bolnavă, dar insistă să le ia pe amîndouă și astfel o supune unui mic risc pe cea sănătoasă, producîndu-i o suferință similară unui transplant de rinichi. Să zicem că, din motive pe care n-am să le dezbat acum pentru că ar fi oricum strict teoretice, ea știe că fetița sănătoasă va fi împușcată în timpul evadării, dar că-și va reveni complet după aceea. Deci există posibilitatea ca ea să-și revină complet, ca în cazul în care și-ar fi donat un rinichi și ar fi trecut printr-o suferință oarecum similară. Este momentul să dăm și niște cifre în acest sens. Dacă riscul de moarte în cazul unui donator de rinichi este de 1 la 1600, oare mama greșește în vreun fel atunci cînd își salvează fiica bolnavă punîndu-și în primejdie fiica sănătoasă? Oare ar fi avut dreptul să-și abandoneze fiica bolnavă unei morți sigure, în loc să-și supună fiica sănătoasă unui asemenea risc?[35]

Ei bine, vom considera probabil că mama a făcut alegerea corectă atunci cînd a încercat să le salveze pe amîndouă. Dar chiar și cei care se îndoiesc de acest lucru vor aprecia că ea a făcut o alegere justificată — o alegere care nu poate

fi condamnată (nu e imorală)[36], fiind una care oricum nu putea fi împiedicată în vreun fel.

Să presupunem acum că cele două fete pe care le proteja de naziști nu erau ale ei, ci doi copii pe care i-a întîlnit pe drum. Oare aceasta ar trebui să modifice în vreun fel hotărîrea ei dacă s-ar confrunta cu aceeași dilemă? Sigur că nu, pentru că avea o datorie față de ambii copii. Este clar că nu trebuia să o expună pe nici una dintre ele unui posibil risc sau unei suferințe ce putea fi evitată și nici unei morți, care putea fi la rîndul ei evitată.

Totul doar în sînul familiei

Constatăm deci că este foarte dificil din punct de vedere etic să păstrăm totul doar în sînul familiei, pentru că dacă toți copiii au aceeași valoare, atunci sigur că nu putem alege automat în favoarea celui care este într-o primejdie mai mică! Dacă un copil suferă de o boală mortală de rinichi și copilul meu are singurul rinichi compatibil disponibil, oare ar fi nedrept să îmi fac copilul să-și asume un risc pentru a-l salva pe respectivul copil? Nu cred că aș face acest lucru, dar numai pentru că sînt părinte și am niște sentimente extrem de puternice cînd vine vorba de protejarea copilului *meu*. Dar oare aș greși din punct de vedere moral dacă aș risca viața copilului meu pentru a o salva pe cea a copilului în cauză? Sigur că mai există și o dimensiune politică a acestei situații. Oare statul ar greși din punct de vedere moral dacă ar încuraja un sistem care să accepte transplantul de organe vii de la adult la adult sau de la copil la copil? Sigur că adulții își pot da consimțămîntul, un consimțămînt valabil, și n-ar fi nici o problemă. Dar dacă nu este greșit, mai mult, chiar este un lucru bun, ca un adult să facă așa ceva pentru un altul, oare ar deveni brusc nedrept ca un părinte să consimtă în numele copilului său?

Probabil că unul dintre motivele ce vor fi invocate împotriva unei asemenea practici va fi că de fapt copilul nu poate consimți și orice încercare de „substituire a judecății" devine astfel nelegitimă. Să fie însă oare aceasta o obiecție valabilă, atîta vreme cît se bazează pe faptul că donațiile altruiste între adulți necunoscuți sînt rare și, mai mult ca sigur, așa vor rămîne? Dacă donațiile altruiste de organe vii ar fi ceva obișnuit și o asemenea practică ar fi general accep-

tată drept corectă, atunci judecata conform căreia copilul ar obiecta în cazul în care ar putea fi întrebat ar deveni dintr-o dată suspectă.

Cum ne confruntăm cu o societate care funcționează între aceste limite și acceptă totuși ca fiind corecte și normale donațiile voluntare de organe între membrii aceleiași familii, indiferent dacă sînt copii sau nu, nu-mi este foarte limpede de ce ar trebui să judecăm o asemenea societate ca fiind mai rea din punct de vedere moral decît a noastră. Sigur că e destul de dificil să îndrepți societatea noastră în această direcție și dacă este sau nu de dorit așa ceva depinde doar de capacitatea noastră de a furniza suficiente organe pentru transplant prin alte modalități. Cum modificările genetice sporesc șansele unui transplant reușit, aceste probleme vor rămîne probabil în discuție.

Nu vreau să mai continuu pe această linie. Am analizat aceste chestiuni pe larg în altă parte[37] și oricum am depășit subiectul lucrării de față. Pentru moment, putem trage concluzia că transplanturile non-voluntare între copiii aflați sub protecția exclusivă a aceluiași adult, indiferent dacă este vorba de un părinte sau nu, sînt justificate dacă oferă ambilor copii o șansă în plus de supraviețuire în limitele unei sănătăți rezonabile. Dacă acest raționament se aplică și în cazul deciziei pentru *Strunk vs. Strunk* sau nu, las la latitudinea cititorului. Acum trebuie să examinăm diferențele care apar în cazul unor considerente de ordin comercial.

6

Exploatarea comercială

Problema exploatării comerciale a părților corpului omenesc a fost îndelung dezbătută. Un punct de plecare eficient ar putea fi analizarea conceptului de proprietate pentru a stabili dacă este vorba despre o relație între persoane și obiecte sau, mai degrabă, despre niște drepturi legale sau morale. Din această ultimă perspectivă, poate cea mai plauzibilă, proprietatea este practic dreptul la utilizarea exclusivă și la dispunerea de anumite lucruri, indiferent dacă este vorba de ceva „material", precum organele, sau „imaterial", precum ideile.[1] Nu voi deschide aici o discuție asupra *naturii* proprietății. În schimb, mă interesează aspectul etic și practic a ceea ce ar trebui făcut cu părțile corpului în diversele sale faze de dezvoltare și dacă ar trebui să ținem sub control această chestiune. În special, vom analiza problema plății pentru organe sau pentru consimțămîntul de extirpare a unor organe pentru alții, precum și problema conexă dacă este sau nu greșit să achiziționezi, să cumperi asemenea „produse".

Cum am discutat deja o mare parte dintre problemele de etică presupuse, de folosire și cedare de organe, principala întrebare care se pune acum este:

Dacă este corect să dai ceva, este oare greșit
să vinzi acest ceva?

Din nou, există trei dimensiuni separate ale acestei probleme. Pe de o parte, cazul țesuturilor, celulelor și organelor de la gameți, embrioni și fetuși. Pe de altă parte, există problema copiilor și în sfîrșit problema adulților care sînt dispuși să-și vîndă părți ale corpului lor.

De la gameți la fetuși

Dacă începem prin a analiza legitimitatea comerțului cu gameți sau embrioni, cea mai importantă chestiune este dacă cineva are sau nu dreptul să stabilească un preț pentru folosirea acestor gameți, embrioni și fetuși. Am sugerat deja că de fapt cadavrele sau echivalentul moral al cadavrelor, adică indivizii vii care fie nu vor fi persoane niciodată, fie nu vor mai fi persoane niciodată, ar trebui să fie „proprietate" comună. Aceasta înseamnă că părțile corpului lor ar trebui să fie disponibile *de la sine* în folosul comun. Oare logica acestei sugestii s-ar putea extinde și asupra gameților, embrionilor și fetușilor?

Aceasta este o chestiune complexă, pentru că de fapt cadavrele apar vrînd-nevrînd: oamenii nu aleg dacă să moară sau nu sau să devină ex-persoane și de obicei nu are rost să fie oferite niște stimulente pentru ca anumiți indivizi să devină cadavre. Acest lucru nu este întotdeauna valabil și vom analiza imediat dacă este legitim sau nu să cumperi și să vinzi organe vitale, cum ar fi inima în cazul „donatorilor" vii. Și totuși, chiar dacă ideea de a muri pentru totdeauna pentru binele altora nu pare foarte tentantă, adesea, oamenii aleg să pună la dispoziție gameți și embrioni.

Pentru că este nevoie de gameți s-au dezvoltat diverse practici, în funcție de sexul gametului. Pentru gameții masculini, ca și în cazul însămînțării artificiale prin donator (AID), se obișnuiește să se plătească donatorului o mică sumă de bani pentru deranj. Pentru rezervele de gameți feminini, pe de altă parte, se obișnuiește ca femeile să fie întrebate dacă sînt pregătite să-și doneze gratuit ovulele[2].

Se pune o problemă foarte interesantă, aici, și anume dacă această diferență reprezintă o discriminare față de femei și un exemplu în plus de sexism, dat fiind că li se refuză o plată corectă pentru importanta resursă pe care o oferă. Pe de altă parte, totul ar putea fi explicat ca un mai mare respect față de femei. Dacă într-adevăr este vorba de un mai mare respect, acesta poate fi justificat și prin aversiunea față de ceea ce ar putea fi considerat, referitor la femei, o formă de prostituție prin vinderea ovulelor, în vreme ce bărbatul este stimulat să se masturbeze ca să-și vîndă sperma pe bani. Nu voi încerca să găsesc o rezolvare a acestei probleme aici.

Răsplată sau stimulent?

Oare ar fi incorect să se asigure o compensație financiară femeilor care furnizează ovule în scopuri terapeutice? Oare ar fi incorect să li se ofere un stimulent financiar? Aici este o mare diferență de „reacție" față de *răsplată*, pe de o parte, și *stimulent*, pe de altă parte. Există două posibile explicații pentru această diferență. Pe de o parte, răsplata implică mai degrabă o recompensă pentru ce s-a întîmplat și nu „sună" ca o compensație care să influențeze evenimentele. Ce s-a întîmplat s-a întîmplat din anumite motive și răsplata vine după cele întîmplate. „Stimulentul", pe de altă parte, implică faptul că el există spre a genera un anumit eveniment. Această distincție este mai mult ca sigur iluzorie în acest context, pentru că dacă într-adevăr răsplata pentru rezerva de gameți ar deveni o practică obișnuită, s-ar ști dinainte că se oferă o răsplată și dacă ea ar fi suficientă ar acționa inevitabil tot ca un stimulent.

Cel mai important aspect ar fi așadar nivelul de plată. Dacă nivelul este suficient ca să răsplătească, atunci poate fi de ajuns și ca să stimuleze.

Dar ce e rău în a stimula? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să analizăm conceptul de exploatare. O vom face chiar acum, pentru că dacă vom înțelege că prin existența unei remunerări consfințim exploatarea, atunci vom aprecia mai corect etica remunerării copiilor și adulților.

I. Exploatarea

Există două dimensiuni diferite ale conceptului de exploatare, sau mai degrabă eu le-aș descrie ca fiind două accepțiuni diferite ale aceluiași concept de exploatare. Prima implică ideea de utilizare *greșită* și poate apărea atunci cînd nu există o dimensiune financiară sau comercială a tranzacției. Un caz tipic ar putea fi cel al amanților care se exploatează reciproc, adică se folosesc unul de celălalt așa cum nu s-ar cuveni s-o facă[3]. Cea mai des întîlnită dintre modalitățile nedrepte de exploatare în acest context este cea în care se susține că unul dintre parteneri îl folosește pe celălalt sau îl tratează doar ca pe un simplu „obiect sexual".

Cea de-a doua accepțiune presupune ideea unei oarecare diferențe de valoare la nivelul unui schimb de bunuri sau

servicii. Uneori ambele accepțiuni sînt implicate și susținerea ideii că undeva există o formă de exploatare este complicată și chiar confuză.

Această caracterizare a exploatării se regăsește și la Joel Feinberg într-una dintre cele mai exhaustive dezbateri contemporane asupra conceptului de exploatare. Feinberg întreabă:

> Care este diferența dintre o persoană care doar „utilizează" o altă persoană pentru propriul său cîștig și o persoană care o exploatează pe cealaltă? Răspunsul corect cel mai scurt la această întrebare este desigur că în exploatare intervine un element de nedreptate care o distinge de non-exploatare[4].

1. Exploatarea ca utilizare nedreaptă

Deseori se susține că existența unor interese financiare reprezintă un semn sigur de exploatare, astfel încît utilizarea poate deveni una nedreaptă ajungîndu-se la exploatarea propriu-zisă. Acest pasaj din Raportul Warnock[5] nu este deloc atipic[6]:

> Faptul că oamenii ar trebui să-i trateze pe ceilalți ca un mijloc pentru atingerea scopurilor lor, oricît de favorabile ar fi consecințele, aproape întotdeauna devine subiectul unei obiecții de ordin moral. O asemenea tratare a unei persoane de către o alta devine o exploatare clară atunci cînd sînt implicate niște interese financiare.

Această idee a fost formulată de Warnock ca obiecție la practica mamei-surogat, dar dacă ar fi avut vreo valoare, ea s-ar fi aplicat mai degrabă în cazurile la care ne referim. Ideea pare a fi că interesele financiare sînt cele care transformă o situație dreaptă într-una de exploatare. Cum vom vedea însă, Warnock face o presupunere subînțeleasă asupra nedreptății practicii *per se* sau asupra caracterului inevitabil al constrîngerii.

Protejarea persoanelor vulnerabile

O altă abordare a exploatării are o motivație de ordin moral mult sau serioasă. R.E. Goodin pornește de la premisa că anumite utilizări ale altor oameni sînt de natură exploatatoare pentru că încalcă niște judecăți intuitive. Interesant este că Goodin alege același exemplu ca și Warnock, cel al

mamei-surogat, și tot ca în cazul lui Warnock intuițiile morale la Goodin nu pot fi distinse de prejudecățile morale. „Cineva care dorește să-și vîndă corneea sau să-și închirieze pîntecul este (sau va fi foarte curînd) oprit de lege s-o facă, pentru că este nedrept — o formă de exploatare — să folosești o persoană astfel, chiar dacă aceasta și-a dat consimțămîntul deplin."[7]

Este adevărat că Goodin are o teorie prin care-și susține prejudecata, dar e greu de spus dacă prejudecata duce la teorie sau viceversa. El consideră că firul roșu care leagă toate aceste cazuri de exploatare constă în faptul că ele încalcă un principiu care presupune protejarea celui vulnerabil[8]. Oricum, nu este clar că o mamă-surogat este neapărat vulnerabilă sau mai vulnerabilă decît un cuplu nefericit căreia ea i-ar putea „închiria pîntecul"[9]. N-are rost să facem o analiză completă a ideilor lui Goodin aici, dar merită să observăm că principiul „protejării celui vulnerabil" s-ar putea să nu fie relevant atunci cînd trebuie făcută o distincție între părțile implicate într-o situație de posibilă exploatare. Goodin ne spune:

> Datoria de a-l proteja pe cel vulnerabil este mai întîi de toate o datorie pe care o are orice om, și anume să nu facă nimic care să reprezinte o nedreptate față de cei care sînt mai sensibili față de faptele și alegerile noastre. Aceasta înseamnă că datoria de a-l proteja pe cel vulnerabil conduce mai presus de toate la datoria de a nu-i exploata pe cei mai vulnerabili[10].

Dar dacă luăm chiar cazul citat de el, cel al mamei-surogat, și admitem că cea care își pune la dispoziție pîntecul este vulnerabilă, aceeași situație este valabilă și pentru cei care doresc cu disperare un copil și pentru care singura soluție este o mamă-surogat. Dacă încercăm să alegem între cele două, căutînd să decidem care *este mai vulnerabil*, însuși principiul lui Goodin ar fi încălcat pentru că inevitabil o parte mai vulnerabilă ar fi exploatată. Dacă, pe de altă parte, scoatem în afara legii acest sistem în întregime, acționăm în detrimentul ambelor părți, încălcînd dorințele acestor indivizi care sînt la fel de vulnerabili! Este uluitor cum ajungem la principiul vulnerabilității chiar și atunci cînd încercăm să evităm exploatarea.

Mie mi se pare că problema morală este următoarea: care sînt costurile morale în cazul acestei politici a „mîinilor cu-

rate“ propovăduită de Goodin și nu cumva este mai bine să ne murdărim mîinile dacă pentru a le păstra curate înseamnă să acționăm în detrimentul altora?[11]

Pentru cei mai mulți, o altă problemă pe care o ridică principiul lui Goodin ar fi caracterul său nerușinat de paternalist, de vreme ce presupune împiedicarea aplicării de către cei din jur a ceea ce el admite a fi alegeri care-i privesc exclusiv. În orice caz, în multe situații reale s-ar putea ajunge ca cel vulnerabil să nu-și mai poată utiliza bunurile de care dispune. Poate că ar trebui să facem acest lucru în baza unei strategii comune, dar vom reveni asupra acestei probleme mai tîrziu în acest capitol.

Cine este mai vulnerabil?

De multe ori se întîmplă să presupunem că cei care ar fi exploatați sînt singurii vulnerabili într-o posibilă tranzacție pe bază de exploatare. Și totuși, ar fi bine să subliniem încă o dată că presupușii exploatatori sau utilizatori de organe umane pot deseori să fie mai vulnerabili decît cealaltă parte implicată în tranziție. La urma urmelor, cei care au nevoie de țesut sau organe sînt cel mai adesea pe punctul de a-și pierde viața dacă nu reușesc să găsească niște donatori compatibili. Așa cum am văzut în capitolul precedent, cel mai adesea donatorii riscă mult mai puțin decît cei care primesc organele și de obicei riscurile în cazul unor donatori vii sînt, așa cum am arătat, extrem de mici.

Care este obiecția morală în cazul exploatării?

În cazul deja analizat, respectiv cel al unei donații sau al unei vînzări de gameți sau embrioni sau al închirierii uterului, obiecția nu este că gameții sînt folosiți ca mijloace pentru atingerea unui scop (deși chiar așa sînt folosiți), ci că donatorul de gameți este cel exploatat.

Avem trei aspecte de discutat aici. Primul implică obiecția morală a utilizării altora ca mijloc pentru realizarea propriilor noastre scopuri, cel de-al doilea pune problema dacă plata pentru faptul că devin un mijloc este o formă de exploatare, iar cel de-al treilea este desigur dacă în toate aceste împrejurări exploatarea e de fapt chiar un lucru atît de rău.

Mai întîi, sper că este clar că nu se poate aduce vreo obiecție împotriva utilizării altora ca mijloace pentru atingerea scopurilor noastre. Facem asta tot timpul cît se poate de etic și de legitim. Transfuzia de sînge este cel mai bun exemplu. Toți donatorii de sînge sînt folosiți de cei care îl primesc ca mijloace pentru atingerea scopurilor lor. Principiul potrivit căruia nu ar trebui să folosim oamenii ca mijloace de atingere a unor scopuri derivă din principiul lui Kant conform căruia ar trebui să-i tratăm pe oameni nu doar ca mijloace, ci întotdeauna ca scopuri în sine. Nu știu prea bine ce înseamnă aceasta, dar presupun că în relațiile noastre cu ceilalți nu ar trebui să negăm în vreun fel propria lor persoană. Nu ar trebui să uităm, atunci cînd îi tratăm ca pe niște mijloace, că sînt și ei persoane cu o semnificație morală. Acest principiu etic nu este neapărat încălcat prin donarea de sînge și nici prin cea de organe.

Nu este neapărat greșit să te folosești de ceilalți

Noi îi tratăm pe oameni ca scopuri în sine, ca persoane, atunci cînd îi invităm să-și folosească întreaga capacitate pentru a ne ajuta, să-și aducă o contribuție la realizarea scopurilor noastre ca și cînd ar fi vorba despre propriile lor scopuri. Una din modalitățile prin care putem să ne asigurăm că nu-i exploatăm pe ceilalți ar fi să le cerem consimțămîntul pentru ceea ce le propunem și să avem grijă ca ei să aibă o reală posibilitate de a refuza.

Aceasta este de fapt chestiunea vitală de autonomie care se bizuie pe o accepțiune a conceptului de exploatare. Pentru că autonomia alegerii anulează ideea că alegerea ar consta în folosirea unei persoane de către o alta făcîndu-i-se astfel o nedreptate. Putem spune că principiul kantian conform căruia oamenii trebuie tratați ca persoane, ca indivizi cu o valoare morală, care pot lua singuri decizii și sînt stăpîni pe viețile lor, nu este încălcat atunci cînd ei apar în proiectele noastre atîta vreme cît ceea ce fac este și *un proiect al lor*.

Nu este greșit să-i folosim pe ceilalți ca mijloace pentru atingerea propriului nostru scop atîta vreme cît ei și-au asumat de bună voie un rol în proiectele noastre însușindu-și aceste proiecte ca fiind ale lor și nu au fost obligați în nici un fel să devină instrumentele noastre.

Anumite accepțiuni ale exploatării nu presupun nimic altceva decît utilizarea celorlalți în mod ilegitim ca mijloace în vederea scopurilor noastre — situație în care iubiții pot fi acuzați că se exploatează reciproc, de exemplu — și atunci am putea să oferim o altă definiție a exploatării din acest punct de vedere:

> *Exploatarea apare cînd cei exploatați nu și-au asumat de bună voie proiectele noastre ca fiind propriile lor proiecte, ci au fost obligați, într-un fel sau altul, să devină instrumentele noastre.*

Această dimensiune extrem de importantă a ideii de exploatare implică faptul că exploatatorul poate recurge la niște măsuri coercitive cărora cei exploatați nu le pot face față sau nu li se pot sustrage. Ideea că atunci cînd există un interes financiar înseamnă că folosești pe cineva ca mijloc în atingerea scopului propriu pare neverosimilă. Toate meseriile denumite „servicii" implică așa ceva, de la a fi doctor pînă la a fi majordom.

Ipoteza că cineva a fost exploatat nu pare plauzibilă decît dacă este clar că există un motiv întemeiat pentru considerarea unei practici presupuse exploatatoare ca fiind îndoielnică din punct de vedere moral.

Dacă vom continua cu exemplul „serviciilor" ne vom da seama că de obicei nu ne gîndim că dacă plătim pe cineva ca să fie infirmieră sau menajeră exploatăm persoana în cauză, chiar dacă acest lucru devine valabil în cazul în care o plătim insuficient. Dar nu *faptul* că o plătim reprezintă o formă de exploatare în asemenea cazuri, ci *suma* cu care o plătim.

În cazurile de prostituție însă, se susține adesea că a plăti pentru sex implică în mod categoric exploatarea prostituatei. Dar aceasta nu pentru că există o plată, ci pentru că se pleacă de la premisa nemărturisită că prostituția nu este o ocupație pe care să o aleagă oricine de bună voie, *indiferent de* nivelul de plată. Această premisă nemărturisită combină pur și simplu utilizarea nedreaptă și încălcarea autonomiei. Dacă prostituția este privită ca fiind o formă de exploatare, acest lucru se întîmplă din alte motive, și anume pentru că prostituția este considerată îndoielnică din punct de vedere moral și de aici utilizarea nepermisă a unei persoane de către o alta[12] sau încălcarea autonomiei sale. Este clar că motivul pentru care prostituția este considerată o for-

mă de exploatare nu constă în faptul că presupune o plată pentru ceva care ar trebui să fie oferit gratuit!

Cei care socotesc prostituția sau mama-surogat o formă de exploatare *per se* trebuie să se bizuie pe faptul că există premisa nemărturisită că, de vreme ce nimeni n-ar alege de bună voie să facă prostituție, indiferent de nivelul de remunerație, o asemenea decizie nu poate fi autonomă. Se poate merge însă și mai departe în această direcție. Prostituția constituie o utilizare nedreaptă a unei persoane de către o alta nu pentru că alegerea de a face prostituție este neapărat non-autonomă, ci pentru că prostituția este *eo ipso* ceva imoral și, de aceea, o folosire nedreaptă a unei persoane de către o alta. Nu voi mai comenta aici cît de imorală este această meserie. Pentru ca o judecată morală să fie respectabilă, ea trebuie să aibă ceva de spus în justificarea incorectitudinii unei acțiuni. Dacă nu trece acest test, așa cum am văzut în capitolul 2, ea va rămîne o simplă prejudecată și nicidecum o judecată morală.

Un alt motiv considerat întemeiat pentru a ridica obiecții împotriva unei anumite practici și pentru a o privi ca o formă de exploatare îl reprezintă nu natura îndoielnică din punct de vedere moral a acesteia, ci faptul că implică o primejdie. Dar din nou este neplauzibil ca obiecție față de multe ocupații pentru care îi plătim pe cei care muncesc. Există anumite riscuri chiar și în cazul unor profesii respectabile și în care nu există nici o formă de exploatare, cum ar fi poliția, pompierii, armata, corpul medical.

Prima întrebare care se pune aici este nu dacă greșim atunci cînd îi plătim pe oameni ca să înfrunte pericolul în numele nostru, ci dacă nu cumva este greșit să-i plătim pe oameni ca să înfrunte un anumit pericol. Sau e cumva greșit să-i plătim *atît de puțin* ca să înfrunte acest pericol? Cea de-a doua întrebare este: au fost ei oare obligați să înfrunte acest pericol?

Toate aceste considerente vin să sublinieze caracterul neplauzibil al presupunerii lui Warnock că această comercializare a mamei-surogat este de natură exploatatoare.

Este clar că nici principiul lui Goodin de a-i proteja pe cei vulnerabili nu ne este de ajutor aici. De exemplu, șomerii ar putea intra primii pe lista persoanelor vulnerabile. Problema dacă reprezintă un avantaj sau un dezavantaj să fii șomer se poate rezolva prin a le oferi acestora ceva de lucru, dar ni-

meni nu-i socotește vulnerabili, așa cum n-am auzit ca cei care le oferă de lucru s-o fi făcut „în mod flagrant" în avantajul familiei lor[13].

Este ciudat că cei care-i privesc pe așa-numiții donatori „altruiști", persoane ce oferă ceva sau un serviciu, ca fiind non-exploatați consideră că să fii plătit prea puțin pentru aceasta înseamnă automat o formă de exploatare. Este un paradox că atunci cînd nu ești plătit cu nimic pentru un serviciu înseamnă că nu ești exploatat, în schimb dacă pentru același lucru ești plătit devii exploatat.

Am sugerat că atunci cînd există un consimțămînt nu mai poate interveni ideea că i s-a făcut cuiva o nedreptate de către altcineva. Acest lucru este valabil, dar nu anulează caracterul nedrept al unei tranzacții. Am observat că și atunci cînd există o tranzacție liber consimțită ea poate rămîne în continuare nedreaptă, în sensul că există niște motive temeinice pentru a privi tranzacția ca pe un lucru rău. Unul dintre posibilele rele care ar rămîne în discuție ar fi de ordin juridic. Dacă într-o tranzacție dintre A și B, B consimte de bună voie să fie folosit de A, A poate totuși să cîștige pe nedrept ceva prejudiciind astfel interesele lui B. Așa cum observa Feinberg: „Răul produs atît de cîștigul nedrept al lui A, cît și de prejudicierea intereselor lui B nu reprezintă un rău nedrept"[14]. Prin aceasta Feinberg vrea să spună că B nu poate să depună o plîngere justificată împotriva lui A: lui B nu i s-a făcut nici un rău de către A, chiar dacă în sine a avut de suferit[15].

Dacă lui B nu i s-a făcut nici o nedreptate și totuși a fost exploatat, oare aceasta demonstrează că ar trebui să ne opunem tranzacției? Răspunsul este fără îndoială „nu neapărat". Trebuie să știm, atunci cînd punem în balanță, dacă obținerea respectivelor avantaje de către A ar trebui împiedicată în baza unor principii morale sau a legilor statului și dacă B nu ar trebui protejat, în baza acelorași principii sau legi, împotriva daunelor pe care le-ar putea aduce de bună voie propriilor interese. Trebuie să știm, atunci cînd judecăm, dacă ceea ce a avut de suferit B ar fi putut fi evitat sau nu, mai ales din perspectiva foloaselor obținute din această tranzacție.

Și astfel ajungem la cel de-al doilea element din definiția exploatării sau mai degrabă la cea de-a doua accepțiune a conceptului de exploatare. Prima accepțiune nu era neapă-

rat legată de considerentele comerciale și consta pur și simplu, chiar dacă nu fără probleme, în utilizarea nedreaptă a unei persoane de către alta. Am identificat nedreptatea unei asemenea utilizări ca fiind exploatarea cu bună știință a cuiva care nu a acceptat de bună voie scopurile exploatatorului ca fiind și ale sale.

În acest sens n-avem de ce să presupunem, de exemplu, că femeile care sînt plătite în bani sau în natură pentru faptul că donează ovule pentru terapie sau cercetare au fost neapărat exploatate și nici că ar fi greșit să fie plătite. Întrebarea fundamentală care ar trebui să se pună aici este: au acceptat de bună voie acest proiect ca fiind și al lor? Dacă da[16], rămîne doar întrebarea dacă suma cu care au fost plătite poate evita transformarea tranzacției într-o formă de exploatare. Aceasta este cea de-a doua accepțiune a exploatării la care ne vom referi mai jos.

2. Exploatarea și diferența de valoare

Cea de-a doua accepțiune a exploatării presupune neapărat existența noțiunii de tarif corect sau corespunzător pentru orice activitate sau măcar a unei imagini despre valoarea produsului vîndut. Un cadru util în considerarea acestui tip de exploatare a fost oferit de Hillel Steiner. Steiner a sugerat că miezul acestui concept de exploatare constă în faptul că implică un interes reciproc, un schimb în consens în care fiecare parte transferă — dar nu este neapărat obligatoriu — o mai mare valoare decît cea pe care o primește în schimb[17]. După părerea mea, punctul de vedere al lui Steiner este similar cu cel al teoriei marxiste asupra exploatării[18], dar și util într-o oarecare măsură pentru că distinge diferența de valoare. Acest concept permite cuprinderea ideii de diferență de valoare într-o tranzacție dată.

Atunci cînd există o aparentă diferență de valoare într-un schimb de bunuri sau servicii se impun două întrebări: oare diferența reprezintă o formă de exploatare, și dacă da, de ce? Și, în al doilea rînd, dacă aceasta reprezintă o formă de exploatare, ce aflăm astfel despre ceea ce este permis din punct de vedere moral în cazul unui asemenea schimb?

Diferența de valoare dintre o fațetă a tranzacției și cealaltă începe să pară o formă de exploatare atunci cînd există la baza ei o nedreptate sau o încălcare a drepturilor sau tran-

zacția este într-un fel sau altul nedreaptă. Nu voi încerca acum să prezint pe larg ce anume înseamnă diferența de valoare în cazul exploatării[19].

Cu alte cuvinte, această a doua accepțiune a exploatării ca „diferență de valoare" depinde de prima accepțiune ca „utilizare nedreaptă".

Chiar dacă poate exista o utilizare nedreaptă de natură exploatatoare fără diferențe de valoare, nu poate exista o diferență de valoare de natură exploatatoare fără o utilizare nedreaptă.

Pentru ceea ce ne preocupă acum, problema este dacă, în cazul în care o asemenea diferență de valoare nedreaptă poate fi demonstrată atunci cînd se vinde un organ, aceasta constituie o obiecție morală față de această tranzacție. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să știm ceva mai mult decît la prima explicație dată conceptului de exploatare, și anume să știm dacă este greșit să îngăduim o asemenea exploatare în cazul dat. În lumina acestor reflecții asupra conceptului de exploatare, dacă vrem să știm dacă o anumită tranzacție este sau nu de natură exploatatoare trebuie să ne punem următoarele întrebări:

1. Există niște motive întemeiate pentru care să privim această tranzacție ca îndoielnică din punct de vedere moral?
2. Oare aceste caracteristici ale tranzacției viciază autonomia vreuneia dintre părți?
3. Este oare tranzacția inacceptabil de periculoasă avînd în vedere avantajele și nivelul de remunerație?
4. Oare această tranzacție presupune un interes reciproc, un schimb în consens în care fiecare parte transferă — deși nu este obligatoriu — o valoare mai mare decît cea pe care o primește în schimb? Și oare acest schimb presupune o nedreptate, o încălcare a drepturilor sau altceva total nepermis?

Răspunsurile la aceste întrebări indică dacă tranzacția este de natură exploatatoare sau nu. Sigur că mai există și o altă întrebare separată, și anume dacă o asemenea exploatare este sau nu total interzisă, indiferent de situația dată.

II. Piețele de organe

Înapoi la gameți și fetuși

În cazul unei donații de gameți, dacă acceptăm să se realizeze o asemenea donație de bună voie, în cazul în care intervine și un interes financiar aceasta nu înseamnă că este în vreun fel modificată *morala* gestului. Sigur că trebuie încă să ne întrebăm dacă cel care vinde nu a fost exploatat și dacă această exploatare trebuie categoric interzisă. Dar Warnock și Goodin greșesc fundamental dacă-și imaginează că interesul financiar de altfel necesar constituie o formă de exploatare sau că exploatarea trebuie neapărat interzisă.

Dar nu cumva am uitat ceva? Să revenim la cazul utilizării de fetuși. Aici lucrurile s-au modificat oarecum pentru că, în vreme ce gameții pot fi considerați ca parte a corpului cuiva, același lucru nu este deloc valabil în cazul fetusului. La prima vedere, poate părea că dacă mama consimte și chiar cere un avort, aceasta presupune că există dreptul de a hotărî precis ce se va întîmpla ulterior cu fetusul.

Rolul consimțămîntului

Există două aspecte ale rolului jucat de consimțămîntul mamei pentru ceea ce se întîmplă cu embrionul și fetusul său. Dacă se urmărește și se speră ca embrionul să se nască și în cele din urmă să devină o persoană, atunci rolul mamei este clar acela de a ocroti interesele persoanei care va deveni embrionul. Dreptul ei de a consimți la ceea ce se întîmplă cu embrionul sau cu fetusul este similar cu ceea ce consimte a fi în interesul individului respectiv.

În cazul în care embrionul nu se va dezvolta într-o persoană (sau în cazul unui fetus avortat), consimțămîntul mamei pare important doar în măsura în care are o legătură directă cu ceea ce se întîmplă cu corpul ei. În cazul avortului, de exemplu, dacă mama are dreptul la avort, ea are dreptul să scoată fetusul din corpul ei, dar nu și să îl urmărească în continuare. Deci ea nu trebuie să se preocupe dacă *acesta va muri*, ci doar dacă *va fi scos din corpul ei*. Aici se pune problema ubicuității Surorilor de Embrion despre care am discutat în capitolul 2 și care au un rol de jucat. Dacă cineva dorește fetusul avortat este puțin probabil ca mama să aibă dreptul să se țină „scai", ca să zic așa, de fetusul respectiv în loc să-l lase în grija Surorilor de Embrion.

Echivalentul Surorilor de Embrion nu sînt cei care doresc să salveze fetusul, ci cei care doresc să-l folosească în scopuri terapeutice. Din nou pare foarte suspect din punct de vedere etic să considerăm că mama ar avea un drept să zădărnicească șansele de viață ale potențialilor beneficiari refuzînd să-și dea acceptul de utilizare a fetusului avortat. Ea n-are nimic de cîștigat în comparație cu ce au alții de pierdut prin faptele sale. Respectivii își pot pierde viața sau șansele de a se însănătoși.

Desigur că, deși ar fi greșit din punct de vedere moral să refuze să-și dea consimțămîntul de utilizare a fetusului, și aceasta, cum spuneam, constituie un motiv întemeiat pentru a o împiedica să refuze prin punerea la dispoziție a fetușilor, asemenea cadavrelor, în scopuri terapeutice imediat și automat, aceasta nu înseamnă că trebuie să existe posibilitatea ca ei să fie vînduți ori să existe vreo formă de compensație pentru că societatea profită de pe urma lor.

Și astfel ajungem la o altă întrebare vitală.

Cine are dreptul primordial asupra embrionului sau fetusului avortat?

Să zicem că o femeie care a făcut un avort dorește ca fetusul avortat să fie utilizat în tratarea tatălui său care suferă de Parkinson. Oare are dreptul să ceară fetusul pentru tatăl său? Poate invoca dreptul său asupra fetusului sau acesta trece automat în custodia publică și toți cei care au nevoie de el pentru o posibilă terapie au șanse egale asupra lui?

Aici mi se pare că e doar o chestiune de repartizare. Principala problemă este de ordin juridic și economic. Există persoane care au mai multe drepturi asupra virtuților terapeutice ale unui fetus avortat. Nu contează cine, atîta vreme cît procesul de selectare a beneficiarilor este unul drept. Nu pare însă nedrept faptul că tatăl femeii ar fi mai îndreptățit să profite de pe urma fetusului fiicei sale decît un străin. Așa încît tatăl ar trebui în mod categoric să aibă prioritate[20]. Sigur că nu neapărat elementul economic trebuie să primeze și nici cel moral. Și cînd se întîmplă așa, atunci poate că lucrurile ar trebui altfel măsurate în privința repartizării fetusului.

Ce se întîmplă însă în cazul în care un fetus este încă viabil? Mama dorește să fie folosit în scopuri terapeutice și Su-

rorile de Embrion vor să-l adopte. Aici cred că argumentele din capitolele 2 și 3 indică faptul că folosirea terapeutică este net preferabilă, pentru că viața și interesele unei persoane deja existente sînt mai importante decît ale unei persoane potențiale, respectiv ale unei pre-persoane. Dacă avortul este justificat prin protejarea vieții și/sau a intereselor unei persoane existente, tot așa stau lucrurile și cu utilizarea terapeutică a unui fetus avortat, indiferent dacă este viabil sau nu. Sigur că într-un anumit sens adoptarea fetusului de către Surorile de Embrion este una de natură terapeutică *pentru ele*, dar nu în aceeași măsură în care ar fi util țesutul fetusului.

Dar dacă după avort mama se răzgîndește și, în loc să folosească fetusul viabil pentru a-și salva tatăl, vrea să păstreze copilul? Tatăl ei, pe de altă parte, dorește să-l folosească în scopuri terapeutice. Oare nu avem de-a face cu aceeași problemă? Dacă argumentele sînt foarte solide în preferarea utilizării terapeutice, oare ele nu sînt la fel de solide și în această împrejurare? Cred că da, dar diferența dintre cele două cazuri constă în faptul că este un act de cruzime să-i iei mamei copilul pe care ar vrea să-l păstreze. Acesta pare un act de cruzime foarte grav, iar împiedicarea lui ar justifica sacrificarea intereselor tatălui[21]. Nu pun acum accentul pe faptul că mama s-a răzgîndit.

În final, să presupunem că femeia a rămas însărcinată tocmai ca să obțină fetusul în scopuri terapeutice. Aici argumentele sînt în întregime similare cu cele pe care tocmai le-am discutat. Unei femei într-o asemenea situație i se va aminti că nu are dreptul să-și omoare fetusul și nici să-l avorteze. O dată avortat, el devine util sau de preț pentru alții, fie că e vorba de Surorile de Embrion, fie de beneficiarul unui transplant.

Dar oare ar trebui să i se plătească pentru el sau să fie în vreun fel recompensată mama pentru suferința suplimentară pe care i-a provocat-o această destinație finală?

Oare principala solicitare este una de ordin financiar?

După părerea mea nu există un răspuns prea clar la această întrebare. Sigur că e mai degrabă o chestiune de politică și nu de morală, deși alegerea între diverse soluții politice contrare este adesea o alegere morală. Ceea ce contea-

ză din punct de vedere moral este că fetusul nu trebuie să fie irosit în detrimentul altora. Dacă plata este dăunătoare acestui scop, atunci acesta este chiar un argument împotriva plății. Dacă, pe de altă parte, plata reprezintă o stimulare necesară sau un paleativ pentru scopul respectiv, după părerea mea, din acest punct de vedere ea este justificată.

Este oare drept să exploatăm persoanele sărace?

Există încă o posibilă problemă de exploatare aici. Persoanele sărace sau, mai degrabă, femeile sărace pot fi obligate să rămînă însărcinate pentru a aduce pe lume o ființă vie care să furnizeze materia fetală necesară unui transplant. Aici pare să existe un imperativ de ordin moral pentru a preveni o asemenea situație. Dar oare chiar așa?

Exploatarea săracilor ca donatori de organe sigur că nu este de dorit. Dacă e mai rău decît alte lucruri la care sînt obligați săracii de împrejurările în care trăiesc n-am cum să știu. Ne aflăm aici în pericolul de a susține eronat că a-i împiedica pe săraci să fie exploatați este totuna cu a-i ajuta sau a-i sprijini. Tot așa, dacă blocăm această posibilitate de exploatare a lor, aceasta înseamnă că ne achităm de orice obligații față de ei.

Dacă obiectăm categoric împotriva exploatării celor săraci, așa cum o fac eu, atunci terapia alegerii constă în îndepărtarea într-un fel sau altul a acestei sărăcii de-a dreptul disperate[22]. Nimeni nu ar trebui să fie împins de sărăcie să facă lucruri pe care n-ar dori să le facă nici ei, nici societatea în care trăiesc. Și totuși, într-o lume care nu face niște pași concreți în eradicarea sărăciei există destule motive pentru vinderea organelor, așa încît nu mi se pare că-i ajutăm pe săraci sau că-i protejăm sau că ne preocupă soarta lor ori îi respectăm atunci cînd îi împiedicăm să-și amelioreze situația financiară vînzîndu-și din puținul pe care-l au.

Un adevărat cartel al organelor

Împiedicarea săracilor de a-și vinde organele seamănă cu un fel de cartel al organelor din care săracii sînt excluși. Ne putem imagina o persoană bine situată financiar care nu poate fi exploatată și deci este „liberă" să-și vîndă rinichiul ieșind mai repede la pensie și trăindu-și restul zilelor în plin confort, în vreme ce cineva sărac, căruia i s-a luat dreptul

să-și vîndă organele, trebuie să muncească pînă cade din picioare sau este nevoit să vadă cum îi moare familia de foame.

Cine este aproapele meu?

Nu mi se pare nici că am proceda corect față de aproapele nostru — respectiv față de cel care ar avea de beneficiat de pe urma transplantului. Și el este la fel de vulnerabil și deci trebuie să-l respectăm și să-l protejăm. Una dintre modalitățile de a acorda toate acestea celui care are nevoie de un transplant este să încercăm să ne asigurăm că donatorul de organe și de alte forme de țesut este disponibil gratuit sau la un preț rezonabil, și nu unul exorbitant, cum se plătește de obicei pe un organ de transplant.

Vom reveni însă la acest subiect, dar acum trebuie să analizăm cazul particular al utilizării comerciale a organelor prelevate de la copii.

„Exploatarea" comercială a copiilor

La prima vedere, ideea unei exploatări comerciale a organelor copiilor pare absolut oribilă. Sper că este limpede, dar poate că ar fi cazul să subliniez că acești copii sînt o categorie separată numai pentru că sînt incapabili să-și dea consimțămîntul la ceea ce li se întîmplă. Distincția morală se face nu între adulți și copii, ci între indivizi autonomi și non-autonomi[23]. Voi continua totuși să mă refer la adulți și copii, aceasta reprezentînd o cale arbitrară convenabilă de stabilire a acestei distincții.

Exploatarea comercială a copiilor pare, cum spuneam, oribilă. Dar aceasta și pentru că ea a fost descrisă într-un mod foarte ostil și lipsit de înțelegere. Uneori e foarte bine să se procedeze așa, pentru că întotdeauna ni se pare ceva suspect atîta vreme cît nu avem o descriere completă a lucrurilor. În principiu, n-ar trebui să facem nimic *dacă nu* sîntem în stare să înfruntăm situația, chiar și în cazul unei descrieri greu de acceptat. Acest principiu, în cazul în care îl putem considera ca atare, se poate dovedi util pentru că stă la baza mecanismului de funcționare a moralității. Important este să fim foarte expliciți în legătură cu ce implică acest lucru.

Problema pe care ar trebui s-o discutăm este dacă pot fi folosiți copiii ca donatori de organe și, în acest caz, dacă e

greșit să-i plătim pentru aceasta. În cazul în care am ajuns la concluzia că nu este *lipsit de etică* pentru un părinte să ofere un rinichi al unuia dintre copii săi pentru a salva viața celuilalt, oare ar fi greșit ca acest donator copil să fie plătit? De asemenea, am putea întreba dacă nu e cumva greșit ca respectivul copil donator să *nu* fie plătit.

În situația în care comerțul cu organe ar fi permis, am considera că un părinte care nu protejează interesele financiare ale copilului își manifestă de fapt neglijența față de acesta. Copilul va deveni adult și va afla că a oferit ceva pentru care alții au primit niște sume semnificative de bani și se va întreba pe bună dreptate, avînd în vedere că nu a fost consultat în privința donației, de ce situația sa financiară nu a fost măcar protejată.

Din nou principala problemă ar fi efectul pe care l-ar avea, la nivel social, recunoașterea legitimității tranzacțiilor comerciale cu organe de la copii. Pericolele exploatării persoanelor sărace ar fi mari, poate prea mari spre a le analiza, deși n-ar trebui să uităm cîte vieți ar putea fi salvate prin aceste donații. Poate că ar trebui găsit un mecanism prin care să se evite asemenea primejdii de exploatare sau care să atenueze efectele mult prea dăunătoare.

Chestiunea crucială pare să rămînă posibilitatea de a obține aceste donații sub formă non-comercială. Dacă riscul de a fi donator nu este prea mare pentru un copil, dacă nu reprezintă un abuz, dacă nu este ceva care nu se cade, atunci este puțin probabil ca o plată să-l transforme în toate acestea.

Nu aș vrea acum să insist sau să țin o pledoarie în favoarea utilizării comerciale a organelor pentru transplant, pentru că instinctul meu îmi spune că ar trebui să fiu împotriva acestor lucruri. Aș prefera desigur o soluție complet altruistă. Totuși, mi se pare că sîntem gata să scoatem în evidență doar primejdiile și ne temem să ne gîndim la posibilele avantaje ale unei asemenea soluții.

Protecția copilului

O serie de măsuri de protecție foarte stricte în cazul vînzării de organe de la copii și de la alte persoane incapabile să-și dea consimțămîntul, ar face ca un asemenea aranjament să nu mai fie privit cu atîta neîncredere din punct de

vedere moral. Ceea ce urmează ar putea să reprezinte diverse forme de protecție corecte din punct de vedere moral:

1. Nici un consimțămînt de vînzare sau donare a unui organ de la copii nu va fi validat atîta vreme cît aceste organe pot fi prelevate de la adulți[24].
2. Nici un consimțămînt de vînzare sau donare a unui organ de la copii venit din partea unui adult nu va fi validat atîta vreme cît copilul este capabil să-și dea sau să-și retragă singur consimțămîntul.
3. Nici unui adult n-ar trebui să i se permită să consimtă la vînzarea sau donarea organelor copiilor dacă ei înșiși și-ar putea vinde sau dona organele respective.
4. În nici o împrejurare vînzarea de organe de la copii nu trebuie îngăduită la un preț mai mic decît cel oferit pentru organele de adulți.
5. Trebuie să se deschidă conturi speciale, astfel încît părinții să nu poată beneficia de pe urma vînzării organelor copiilor, banii fiind puși la dispoziția copiilor o dată ajunși la majorat.

Comerțul cu organe în general

Dacă vom compara chestiunile pe care le-am discutat în cazul transfuziilor de sînge, ne va fi mai ușor să privim lucrurile în ansamblu. În Marea Britanie există un întreg program pe scară largă de donatori de sînge non-comerciali. În Statele Unite există un program în care donatorilor de sînge li se plătește o anumită sumă de bani. Cred că din toate punctele de vedere programul din Marea Britanie este de preferat. Dar nu pot să afirm că cel din Statele Unite este *lipsit de etică* pentru că funcționează pe baze comerciale.

Sigur că există și dezavantaje în cazul unui program pe baze comerciale. Oamenii sînt tentați să-și vîndă sîngele chiar și atunci cînd el poate dăuna celorlalți. Drogați, bolnavi de SIDA etc. își pot vinde sîngele cînd n-ar avea nici un motiv să-l ofere și uneori verificările nu sînt suficiente pentru a detecta pericolul. Asemenea considerente fac programul britanic preferabil celui american. Aceasta nu înseamnă că din punct de vedere moral ar fi greșit să existe o schemă mai puțin bună, mai ales cînd o soluție ideală s-ar putea să nu se potrivească unei anumite societăți. Motivele pentru

care ar trebui ales un program, și nu altul, nu sînt neapărat de ordin moral.

Programe voluntare, comerciale sau de recrutare

În principiu avem:

(1) donații voluntare;
(2) o piață comercială;
(3) recrutări.

Programul (1), cel al donațiilor voluntare, s-a dovedit a fi insuficient, în vreme ce optime par programele (2) sau (3). Motivele pentru a alege între un program comercial și unul de recrutare trebuie să se bazeze pe costuri, dar mai ales trebuie să fie niște motive morale. Trebuie să folosim niște principii morale pentru a determina dacă n-ar fi fost mai bine din punct de vedere moral să se recurgă la un program comercial sau eventual chiar la unul coercitiv. Principii cum ar fi libertatea și autonomia sînt argumente în favoarea unui program comercial, în vreme ce principii precum egalitatea și împărțirea riscurilor ar fi în favoarea unuia de recrutare.

Pentru moment voi presupune că recrutarea iese din discuție, avînd în vedere că un program bazat pe consens este preferabil unuia coercitiv, deși există niște merite esențiale în cel de recrutare pe care le-am discutat (și le-am apărat) cu altă ocazie[25].

Piețele de organe de la adulți

Am constatat că donatorii voluntari adulți nu pun probleme etice. Atunci în ce ar consta diferența dacă s-ar introduce elementul comercial? Din nou principalul pericol este exploatarea. Dacă ar putea fi scoasă din discuție exploatarea, din nou alegerea dintre comercial și non-comercial ar fi doar o chestiune de politică locală. Dacă lipsa de donatori nu poate fi rezolvată prin programul de voluntariat, înseamnă că există argumente solide pentru apariția unor stimulente financiare.

Acceptăm (deși poate că nu ar trebui) riscurile profesionale majore pentru mulți oameni cu o justificare mai puțin morală decît aceea pe care ar oferi-o persoanele care vînd organe pentru a salva viața altora. Nu este foarte clar dacă riscurile vînzării de țesut sau de organe sînt mai mari decît riscurile diferitelor meserii sau dacă sînt mai viciate de inte-

resele financiare presupuse decît în cazul vînzărilor de servicii.

Mijloace de protecție

Sigur că dacă va fi permisă vînzarea de organe, ea va trebui foarte atent reglementată, iar probleme precum nivelul de plată și protecția împotriva unei exploatări nepermise vor trebui foarte bine analizate. În recentul caz din Marea Britanie, cînd dr. Raymond Prockett a fost șters din registrul medical pentru că a fost implicat într-o vînzare de rinichi, s-au făcut tot felul de afirmații cum că donatorii nu au consimțit, ba chiar nici n-au știut că le-au fost prelevați rinichii. Un donator turc, Ahmet Koc se spune că ar fi zis: „Am crezut că îmi face doar un consult medical pentru a-mi da o recomandare ca să mă pot angaja și de fapt el m-a operat și mi-a scos un rinichi"[26]. Și totuși, ulterior tribunalul turc nu a crezut povestea sa și a hotărît o pedeapsă cu suspendare în Turcia pentru trafic cu organe cînd „s-a descoperit că dăduse anunț la mica publicitate că-și vinde rinichiul"[27].

E greu de știut dacă cei care-și vînd organele sînt exploatați pe nedrept sau nu. Neluînd în calcul de astă dată problema autonomiei sau a consimțămîntului, ideea exploatării pare să implice aici și conceptul de preț corect. Deocamdată nu știm care ar fi prețul corect pentru un donator de organe, așa încît nu avem nici un motiv să credem că un anumit preț este insuficient. În privința afirmațiilor că un anumit preț reprezintă o exploatare, trebuie mai întîi să se stabilească un preț corect sau măcar un „preț al pieței".

Există desigur o anumită problemă pentru cei care obiectează la asemenea vînzări de organe, pornind de la ideea exploatării celui care vinde, și care folosesc acest concept de preț de piață. Pentru ei pare că se pune următoarea problemă: reducerea unui anumit preț care presupune o exploatare (pornind de la ideea că donatorul îl exploatează pe cumpărător atunci cînd cere un preț exagerat de mare) și ca urmare limitarea vînzărilor duce la imposibilitatea de a exista „un loc de vînzare" și de a se stabili un „preț de piață", presupunînd că un anumit preț este prea mic și deci implică o exploatare!

Aici din nou, chiar dacă am crede că a existat un asemenea caz de exploatare din partea vînzătorului, nu înseamnă

că trebuie să punem la îndoială caracterul moral al tranzacției. Ar trebui să știm mult mai mult. Dacă decizia de a vinde nu a fost una autonomă, aceasta constituie categoric o obiecție morală împotriva practicii în sine, chiar dacă asta înseamnă că cineva va plăti cu viața. Dar dacă exploatarea a fost doar o chestiune de plată insuficientă, mă îndoiesc că acesta ar fi un argument serios pentru a interzice această practică în ansamblu. Adaptările financiare și compensațiile se pot întotdeauna face la mica înțelegere.

Aici m-a interesat să aflu dacă în principiu vînzarea de țesut și de organe este sau nu îndoielnică din punct de vedere etic. Introducerea în practică a unui program comercial presupune desigur o plănuire atentă și niște măsuri de precauție foarte riguroase.

Din pricina enormelor dificultăți legate de modul în care s-ar putea obține acest lucru cu succes, sper să se obțină suficiente organe prin metodele non-comerciale. Cum însă este puțin probabil că așa ceva se va întîmpla, sigur că trebuie să ne gîndim și la alternative.

Schița unei piețe de organe justificabile etic

Să analizăm acum un posibil program comercial care ar putea funcționa pentru a suplini lipsa de donatori de organe și de țesut necesare în scopuri terapeutice. Orice asemenea program trebuie să fie justificabil din punct de vedere moral: el trebuie să presupună apărarea împotriva unei exploatări nedrepte și să se preocupe de persoanele vulnerabile, precum și să aibă în vedere criteriile de dreptate și echitate. Dacă toate acestea se pot face, atunci va apărea și o piață de organe care, cel puțin la prima vedere, nu va fi una lipsită de etică[28].

„Monopson"

Una dintre modalitățile de satisfacere a acestei nevoi de reglementare atentă ar fi stabilirea unui monopson, adică „o situație în care există doar un cumpărător pentru produsele mai multor vînzători"[29]. Un cumpărător legitim într-o asemenea piață trebuie să-și asume răspunderea asigurării unei distribuții echitabile a tuturor organelor și țesuturilor achiziționate. În felul acesta se va preveni ca cei bogați să-și folosească puterea de cumpărare pentru a exploata piața pe so-

coteala celor săraci. Monopsonistul are și alte obligații, cum ar fi asigurarea unui tip de țesut corect pentru a folosi la maximum histocompatibilitatea și pentru a reduce la minimum posibilitatea de respingere a grefei, verificînd dacă nu există diverse boli sau alte pericole în ceea ce privește organele și țesuturile donate (de exemplu sînge cu SIDA etc.).

În Marea Britanie, ar fi ideal ca Ministerul Sănătății să devină singurul cumpărător. Ministerul Sănătății sau un cumpărător similar monopsonist ar achiziționa organe vii și țesuturi, așa cum se procedează cu alte bunuri, de exemplu cu aparatura pentru dializa renală. De asemenea, în felul acesta ele vor deveni disponibile pentru cei care au nevoie de ele și fără să existe o plată directă din partea celui care le primește.

Politica de prețuri

Aici ar putea fi o problemă în privința politicii de prețuri. Într-adevăr, monopsonistul este răspunzător de organizarea acestui program. Dar ar trebui să i se permită să fixeze și prețurile la diverse organe și țesuturi care îl interesează spre a fi achiziționate? Lăsarea stabilirii prețului pentru organe la latitudinea cumpărătorului de pe o anumită piață introduce însă și posibilitatea apariției unui conflict de interese. Dacă monopsonistul nu acționează doar ca achizitor, ci are și răspunderea de a stabili prețul la ceea ce achiziționează, sigur că va fi tentat să fixeze prețuri cît mai mici ca să își păstreze resursele. Și totuși, acest lucru ar fi contraproductiv în nevoia de a furniza suficiente stimulente pentru a atrage posibilii vînzători de organe.

Acest ultim punct poate furniza o opțiune pentru un mecanism de prețuri rigide sau fixe. S-ar putea crede că pe o piață monopsonistă nu este posibil să existe un mecanism de fixare liberă a prețurilor. Și totuși, nu trebuie să uităm că monopsonistul trebuie să achiziționeze pentru că este presat de nevoia tot mai mare de organe: dacă cel care achiziționează răspunde de asigurarea rezervei de organe pentru pacienți și dacă există o nevoie acută în acest sens, cumpărătorul are obligația să furnizeze organe și o motivație puternică pentru a-și respecta obligația. În felul acesta posibilul vînzător are, într-o oarecare măsură, ocazia să se tocmească la prețul pe care îl poate cere pe organ. Există o analogie aici

cu felul în care cumpără Ministerul Sănătății medicamentele și aparatura în mod curent: în Marea Britanie, chiar înaintea dezvoltării sectorului privat în domeniul sănătății, poziția Ministerului Sănătății de singur cumpărător major de produse farmaceutice nu îi permitea să dicteze prețurile medicamentelor pe care le achiziționa.

Echitate

Pare corect pentru cei care contribuie la program și-și asumă riscurile pe care le presupune furnizarea de organe, oricît de mici ar fi aceste riscuri, ca ei să se afle în poziția în care să poată beneficia de pe urma programului în cazul în care, într-o bună zi, ar avea la rîndul lor nevoie de un organ. Ei trebuie să poată beneficia personal și știind totodată că prietenii și familia lor vor putea la rîndul lor să beneficieze, fiind prioritari pe lista de așteptare, atunci cînd vor avea nevoie de anumite organe. Acesta reprezintă un argument în plus pentru limitarea acestei piețe la o zonă geopolitică în care toată lumea va avea de cîștigat de pe urma celor care contribuie.

Delimitarea pieței

Atîta vreme cît se plătește pentru organe în întreaga lume, indiferent dacă legal sau ilegal, în cadrul unei anumite jurisdicții, există o amenințare comună pe care o reprezintă efectele nedorite ale unei asemenea piețe. Nu exagerăm deloc atunci cînd spunem că de obicei cei care vînd organe vin din țări „subdezvoltate" sau „în curs de dezvoltare" și că de vreme ce cei care le achiziționează sînt oamenii mai bogați din țara lor, pentru că există o diferență de avere între aceștia și cei din țările dezvoltate (și pentru că în general acolo unde există legi împotriva comercializării organelor ele sînt mai puțin severe în aceste țări decît în cele dezvoltate), cei care achiziționează organe se recrutează cel mai adesea dintre aceștia din urmă. Acest lucru nu este deloc surprinzător, mai ales dacă ne gîndim la recentul scandal din Marea Britanie, cu rinichii prelevați de la patru turci contra cost și care au fost folosiți spre a fi transplantați la niște pacienți din spitale particulare din Marea Britanie[30]. În acest caz, dr. Roger Henderson, consilier în cadrul Consiliului General al Medicilor (în Marea Britanie aceasta fiind au-

toritatea care reglementează problemele medicale), se pare că a spus că „există mari diferențe de venituri, de nivel de sănătate și de înțelegere între țările bogate și cele sărace, ceea ce creează circumstanțele în care cei bogați ajung să-i înșele pe cei săraci și lucrurile vor continua la fel dacă nu se iau niște măsuri care să prevină asemenea situații"[31].

O modalitate de a preveni ca popoarele bogate să le înșele pe cele sărace ar fi să se delimiteze o piață, eventual într-o anumită țară sau într-o anumită regiune. Ne-am putea imagina diferite piețe care să faciliteze comerțul cu organe vii și țesut doar în situația în care s-ar limita acest comerț la statele membre ale unei uniuni vamale, să zicem, sau ale unei piețe comune. Asemenea grupuri de țări care par dispuse să susțină un proiect similar există deja în lumea întreagă: în Europa UE (Uniunea Europeană); în America de Sud LAFTA (Uniunea Latino-Americană a Comerțului Liber — *Latin American Free Trade Area)*, CACM (Piața Comună a Americii Centrale — *Central American Common Market)* și ACM (Piața Comună și Comunitară — *Andean Common Market and Community)*; în Caraibe CARICOM (Comunitatea Economică a Caraibelor — *Caribbean Economic Community)*; în Africa UDEAC (Uniunea Vamală și Economică a Africii Centrale — *Union Douanière et Economique de l'Afrique Centrale)*, EAC (Comunitatea Est-Africană — *East African Community)*, CEAO (Comunitatea Economică a Africii de Vest — *Communauté Economique de l'Afrique de l'Ouest)* și ECOWAS (Comunitatea Economică a Statelor din Africa de Vest — *Economic Community of West African States)* și în Asia de Sud-est ASEAN (Asociația Statelor din Sud-estul Asiei — *Association of South-East Asian Nations)*[32]. Pentru a preveni conflictele de interese, monopsonistul din fiecare bloc în parte n-ar trebui să fie o instituție a unuia dintre statele membre.

Delimitarea unei piețe rezolvă și problema celor care vînd organele și a familiilor lor, cît și a celor care nu pot primi organe pentru că nu se află în zona administrată de un anumit monopsonist.

S-ar putea să existe și un alt motiv pentru delimitarea pieței, poate nu neapărat foarte caritabil, dar care funcționează la nivel practic și destul de corect. Îl menționăm aici pentru aspectele lui pozitive. Am aflat că în septembrie 1990 din 130 de pacienți din Emiratele Arabe și Oman care

au achiziționat rinichi pentru transplant de la „donatori" vii neînrudiți din Bombay, India, 24 au murit la numai un an după transplant[33]. Au existat diverse explicații pentru această rată foarte mare a mortalității, inclusiv condițiile inadecvate și posibilitățile din Bombay, precum și calitatea produselor din sînge și chiar rinichii achiziționați. Trei dintre pacienți au devenit seropozitivi cu hepatită B după ce se întorseseră deja în țările lor și patru seropozitivi cu HIV, deși au avut rezultate negative la analizele făcute înainte de transplant. Dacă sîngele este întotdeauna verificat să nu fie infestat cu HIV în Oman și în Emiratele Unite, doar 5% este verificat în Bombay. Delimitarea unei piețe nu numai că va preveni jefuirea țărilor sărace de către cele bogate, dar va asigura și ca nimeni care a vîndut niște organe sănătoase să nu fie supus altor standarde decît cei care le primesc pentru a nu ajunge la rîndul lui să aibă nevoie de un transplant. Pare destul de echitabil ca cei care primesc organul (sau cei care îl vînd), avînd aceeași vîrstă și aceeași stare de sănătate în cadrul aceleiași piețe, să nu fie supuși nivelurilor de risc diferite în cadrul aceleiași operații.

Organele umane in vivo, *un capital*

Să ne oprim puțin asupra unui motiv de îngrijorare în privința comerțului cu organe care a fost exprimat de Lori B. Andrews[34]: „Faptul că se îngăduie să se ofere bani celor care donează organe poate duce la o percepție conform căreia cei săraci ar reprezenta un asemenea capital și prin urmare ei n-ar mai avea dreptul la compensații de ordin social". Legislația care va reglementa piața monopsonistă va trebui să elimine această posibilitate ca fiind un mijloc de a-i obliga pe cei săraci să-și doneze organele. Este cazul să subliniem faptul că nimic din ceea ce am afirmat nu scoate din discuție donațiile altruiste ca sursă de organe alături de programul cu caracter comercial. Nu dorim să descurajăm donațiile. Dacă cineva decide să *doneze* și nu să-și *vîndă* rinichiul, ar fi nedrept ca persoana respectivă să fie penalizată pentru aceasta.

Situația se schimbă doar cînd persoanei i se oferă opțiunea de a-și vinde organele. În funcție de prețul cu care a fost plătită, ea poate pierde dreptul la niște avantaje sociale și poate plăti și un oarecare impozit. Sigur că am adus în dis-

cuție acest aspect ca pe o posibilitate, dar noi am sugera că s-ar cuveni, atît din punct de vedere practic cît și etic, să scutim de impozite asemenea profituri de pe urma vinderii organelor și țesutului și să nu reducem ajutorul social — un stimulent suplimentar pentru a vinde și un mod de a recunoaște altruismul pe care îl implică un asemenea gest. Trebuie să se recunoască, atunci cînd o persoană își vinde un organ, că ea acționează în interes personal *și* în mod altruist pentru că oferă un serviciu public.

Piață liberă sau supusă unor norme?

Dacă trebuie să existe o piață liberă cu prețuri fixate de piață sau niște prețuri fixate dinainte pentru organe la nivel național sau internațional constituie o altă problemă pe care o deschid acum, dar nu o voi discuta în amănunt. Putem să ne imaginăm un preț pentru organe la care n-am mai găsi donatori în afară de cei voluntari, precum și prețuri prin care s-ar spori considerabil numărul donatorilor. Pe de altă parte, sigur că există anumite prețuri pe care puțini potențiali cumpărători și le pot permite și unele pe care și le pot permite marea majoritate. Sigur că într-un anumit sens potențialii cumpărători sînt în mod necesar vulnerabili, în vreme ce potențialii vînzători sînt vulnerabili numai accidental.

Avînd în vedere că este de dorit ca cei a căror viață este în primejdie să fie salvați, dar fără a pune în pericol mai multe vieți decît este necesar pentru a salva cît mai multe vieți, trebuie să adoptăm un program care să aibă un asemenea efect. Care ar fi acesta însă, nu știu.

Cine este mai vulnerabil?

Este important să se înțeleagă foarte bine ce anume se afirmă și ce nu aici, așa încît voi sublinia încă o dată un punct asupra căruia m-am oprit doar foarte puțin.

Întrebarea pe care trebuie să o punem aici este: cine e mai vulnerabil, cine are mai multă nevoie de protecția noastră? Dacă formulăm această întrebare vom vedea în altă lumină etica transplantului pe baze comerciale. Cei care sînt pe moarte și au nevoie de transplanturi trebuie, la rîndul lor, să facă obiectul grijii, respectului și protecției noastre: ei nu doresc să moară. Cei care aleg să-și vîndă organele sînt voluntari cu un risc mic, dar semnificativ. Din punct de vedere

moral este oare preferabil să condamnăm un grup de cetățeni la o moarte sigură în loc să oferim stimulente (ispite, dacă vreți) unui alt grup care-și asumă niște riscuri? Oare nu e mai bine să-i protejăm pe cei mai vulnerabili permițîndu-le celorlalți să aleagă dacă vor sau nu să-și asume un risc, în speranța că vor avea de cîștigat atît din punct vedere uman, venind în ajutorul semenilor lor, cît și din punct de vedere financiar?

O societate în care peste 20 000 de persoane mor anual din lipsă de donatori de organe este oare mai bună decît o societate care le salvează viața, îngăduind cetățenilor săi să-și asume mici riscuri pentru a preveni o asemenea moarte și plătind cetățenii spre a-i stimula?[35]

Într-un anumit sens deja trăim într-o asemenea societate. Orice societate care susține serviciile de salvare și plătește un personal care să-i salveze pe alții, asumîndu-și anumite riscuri, e *o astfel de societate*. Atîta vreme cît într-o societate există pompieri, poliție și ambulanțe, forțe militare „de apărare" și chiar specialiștii pe probleme de sănătate admit că se poate apela la toți aceștia deși ei își asumă niște riscuri, inclusiv cel de a muri în folosul public, și se acceptă ca acești oameni să fie plătiți pentru ceea ce fac și nu să o facă doar voluntar, nu vedem de ce n-ar fi aceeași situație și pentru donatori.

Sacrificiul suprem

Așa cum există un preț pentru care cei care donează un organ nevital, cum ar fi rinichii, sau un țesut nevital, cum ar fi măduva osoasă, și care își vor oferi serviciile tot așa, fără îndoială, există și un preț pentru care donatorii de organe vitale, cum ar fi inima, își vor oferi organele spre vînzare. Oare ar trebui să se permită așa ceva? Dacă tot e să-mi dau inima, de ce nu mi-aș vinde-o? Din nou, cei care ajung să facă acest gest trebuie să se afle în niște situații cu totul disperate, pentru care sperăm că se vor găsi niște remedii alternative.

Dar dacă, de exemplu, din punctul meu de vedere nu este rău să mă ofer să mor pentru a-i salva pe alții, dacă plata unei răscumpărări (sau echivalentul său moral) i-ar salva pe alții și inima mea ar însemna o asemenea răsplată, de ce n-aș face-o? Sigur că în nici o situație donarea sau vînzarea

organelor vitale sau a altor părți ale corpului nu trebuie permisă din partea persoanelor care nu pot hotărî singure și nu pot consimți la o asemenea operație.

O posibilitate care face ca această afirmație să pară una pripită este cazul unei boli incurabile în care pacientul îndură niște suferințe atît de cumplite încît soluția eutanasiei ar fi de preferat, mai ales că ar putea beneficia de pe urma vinderii organelor, să zicem, copiii săraci ai acestuia. Dar aici donarea este legitimată de preferarea implicită a eutanasiei. Dacă se hotărăște o euthanasie, atunci este firesc să fie luate organele și respectivul poate fi păstrat în viață suficientă vreme pentru a i se preleva organele. Acest caz ar fi ca multe alte cazuri „normale" de transplant de la un cadavru.

Concluzii

În acest capitol am încercat să fac un fel de sondaj asupra chestiunilor de etică implicate de folosirea oamenilor ca resursă comercială. Procedînd astfel, inevitabil m-am ocupat de prea multe și prea rapid pentru a face o analiză completă. Mi-a fost imposibil să evit acest lucru pentru că problemele discutate aici sînt foarte complexe. Deși multe dintre subiectele din acest capitol au fost periferice în raport cu discuția principală, cititorii vor fi iertați că au uitat de etica biotehnologiei umane, concentrîndu-se asupra unor discuții colaterale în care nu se pune această problemă. Trebuie totuși să revenim acum la chestiunea principală referitoare la etica modificării genetice specifice la nivel uman.

7

Femeia-Minune și Superman

„Mens sana in corpore sano" — „Minte sănătoasă în trup sănătos" — pare mai degrabă un motto școlar. S-ar putea să fi fost motto-ul a mii de școli sau al nici uneia. Cred însă că nimeni n-are nimic împotriva acestei afirmații ca fiind unul dintre cele mai importante scopuri ale învățămîntului. Singura obiecție ar fi faptul că sună mai degrabă a clișeu. Dar să prespunem că o școală și-ar propune să îmbunătățească atît capacitățile psihice cît și pe cele fizice ale elevilor săi și că scopul fixat ar fi să se asigure că atunci cînd vor termina studiile copiii vor fi nu doar mai inteligenți și în plină formă din punct de vedere fizic față de cum au început școala, dar și mai inteligenți și mai în formă decît dacă ar fi urmat oricare altă școală. Să presupunem că un grup de dascăli, evident cu totul excepționali, cu mult mai străluciți decît cei pe care îi cunoaștem pînă în prezent, ar fi găsit deja o metodă ca să obțină acest deziderat. Care ar trebui să fie reacția noastră?

Sigur că reacția noastră ar fi una de uimire, pentru că am avea de-a face cu ceva cu totul neașteptat — o importantă breșă în educație. Dar oare ar trebui să fim mulțumiți? Ar trebui să ne entuziasmăm în fața unei asemenea breșe? Sigur că am putea fi sceptici, ne-am putea îndoi de asemenea afirmații cu totul ieșite din comun. Dar dacă ele ar avea o bază, ne-am dori să urmeze o asemenea școală copiii noștri? Și dacă școala pe care o urmează copiii noștri n-ar fi organizată conform noilor metode educaționale, am vrea ca ele să fie adoptate cît mai curînd?

Aceasta ar trebui să ne dorim. Pentru că la aceasta folosește educația, învățămîntul. Într-adevăr, dacă afirmațiile

nu sînt exprimate hiperbolic sau concurențial și dacă am ști cîte ceva despre educație, am putea măcar să ne imaginăm ce anume se întîmplă de fapt în școli sau ce anume ar trebui profesorii să încerce să facă. Sigur că am putea să avem niște rezerve. Am vrea să fim siguri că alte lucruri pe care ni le dorim de la sistemul educațional nu vor fi sacrificate de dragul inteligenței și al sănătății fizice. Am vrea ca această școală și aceste metode de învățămînt să transmită cultura (sau multicultura, așa cum o socotim acum) și am vrea ca odraslele noastre să fie pregătite pentru lumea reală. Acestea fiind spuse, dacă într-adevăr ar fi niște avantaje de formare a inteligenței, dar și de menținere a sănătății, unele semnificative și palpabile, atunci am putea să mai amînăm inițierea în domeniul moștenirii multiculturale sau să renunțăm la anumite etape din formarea personală și socială de dragul avantajelor compensatorii pe care le-ar reprezenta inteligența și sănătatea.

Și dacă avem motive să credem că aceste alte obiective educaționale ar putea însemna o reușită la nivelul formării intelectului studenților sau elevilor, atunci nu are rost să refuzăm această dimensiune a educației, ci ar trebui s-o preferăm. Am continua atunci educația pornind de la o bază superioară, ca să zic așa. Dacă avantajele la nivelul sănătății ar presupune o mai mare speranță de viață, atunci gîndul că ne-am putea permite să petrecem mai mult timp decît pînă acum în procesul educațional ne-ar consola[1].

De asemenea, putem propune un alt tip de breșă, cu aceleași consecințe sau cu unele comparabile, pornind de la ideea că noile sisteme biotehnologice ar putea modifica embrionul uman la nivelul trăsăturilor sale, ceea ce ar duce la apariția unui fenotip adult net superior din punctul de vedere al constituției, al înălțimii și chiar al inteligenței și ar reduce masiv îmbolnăvirile. Combinația între constituție, înălțime și un risc scăzut de boală va însemna mai mult ca sigur apariția unor oameni mai sănătoși, mai în formă, iar inteligența ar putea fi supusă și ea modificărilor genetice. Desigur că ar fi foarte dificil și puțin probabil să fim capabili să influențăm în mod semnificativ inteligența. Inteligența este foarte complexă, avînd mai multe dimensiuni și fiind determinată de mai mulți factori, iar pentru a influența măcar una dintre dimensiuni, ar trebui să modificăm mai multe gene, ceea ce va fi posibil doar cîndva în viitor. Și totuși, principiul

posibilității unei asemenea modificări ridică o problemă importantă ce ar trebui clarificată chiar acum, cu mult înainte ca asemenea modificări să fie realmente posibile.

Acest lucru se poate întîmpla în mai multe feluri. Cercetarea genetică ar putea fi folosită pentru a alege fenotipul adult potrivit (constituție, înălțime, inteligență etc.) și doar embrionii promițători ar fi însămînțați sau li s-ar îngădui să se dezvolte pînă la capăt. Alte posibilități pe care deja le-am analizat în capitolele anterioare ar putea oferi soluții aici. De exemplu, s-ar putea realiza o analiză genetică în faza de gameți și să fie fecundate doar ovulele promițătoare cu o spermă promițătoare. Mai complicată din punct de vedere tehnologic ar fi posibilitatea, încă îndepărtată, de modificare a unor gene suplimentare la nivelul genomului uman. Aceste gene ar putea, de exemplu, să fie programate să funcționeze sub formă de anticorpi împotriva tuturor bolilor infecțioase majore și pentru a îmbunătăți radical nivelul de sănătate al unei persoane. De asemenea, se poate acționa asupra fenotipului adult la nivelul inteligenței. Să nu ne facem prea multe griji deocamdată asupra mecanismului prin care aceste îmbunătățiri se pot produce, lăsînd aceasta în seama bioinginerilor care lucrează cu simpla speranță egoistă de a primi un Premiu Nobel. Întrebarea este următoarea: dacă scopul este o inteligență crescută și o sănătate mai bună, iar mijlocul este educația, inclusiv desigur educația la nivel comunitar pe probleme de sănătate, de ce n-am putea să atingem acest scop direct printr-o modificare genetică?

Dacă am putea modifica genetic o persoană sporindu-i inteligența și sănătatea încă din faza embrionară, n-ar trebui oare s-o facem? Dacă acestea sînt niște scopuri legitime ale educației, oare ar fi nelegitim ca ele să devină niște scopuri ale științei medicale, spre deosebire de cele educaționale? În mod surprinzător, aceasta este o întrebare foarte complicată și de o extremă importanță din nenumărate motive. Biotehnologia nu va putea niciodată să fie un înlocuitor al învățămîntului. Chiar dacă, *per impossibile,* am putea să sporim inteligența, existînd probabilitatea unei inteligențe mai mari, beneficiarii acestei modificări tot ar avea nevoie de o formă de educație, deși, desigur, această educație ar fi mult mai eficientă din toate punctele de vedere. Bineînțeles că pedagogii sînt foarte interesați dacă din punct de vedere

tehnologic este sau nu posibil să se implementeze creșterea capacităților umane. Și ca cetățeni, cu toții avem nevoie să știm dacă trebuie sau nu să acceptăm asemenea perspective și, dacă sîntem tentați să le acceptăm trebuie să știm dacă avem și dreptul s-o facem.

Mai puțin prozaică este întrebarea dacă putem sau avem dreptul să modificăm natura ființei umane. Sigur că pornind de la această întrebare trebuie să ne amintim de o chestiune mult mai importantă de natură filozofică, și anume ce înseamnă să fii om, problemă care, evident, este chiar sufletul sistemului educațional. Înainte de a ne referi la toate aceste chestiuni, trebuie mai întîi să identificăm complexitatea problemelor legate de legitimitatea acestor procedee.

Schimbări de tipologie și schimbări de statut

Am constatat deja că schimbările genetice pot acționa asupra liniei germinale sau asupra liniei somatice, adică pot fi modificări de tipul închis-deschis la nivelul indivizilor sau se pot fixa în genom pentru a fi transmise și urmașilor. Pot exista diferite avantaje în ambele metode. Poate exista, de exemplu, necesitatea de a îndrepta, dacă se poate, neajunsurile unui anumit individ, îndreptarea avînd niște consecințe care nu ar fi de dorit să fie transmise generațiilor viitoare. Pe de altă parte, în cazul unui handicap moștenit, în loc să fim obligați să-l vindecăm la nivelul fiecărei generații viitoare, ar fi mai eficient să-l eradicăm o dată pentru totdeauna, acționînd asupra liniei germinale. Și totuși, cum am mai observat de altfel, intervenția asupra liniei germinale poate duce la o modificare permanentă la nivelul structurii genetice a individului. Acest lucru este de o mare importanță, avînd în vedere că presupune anumite pericole. Mai întîi, toate efectele secundare nedorite ale modificării genetice sînt incluse, astfel încît generațiile următoare sînt condamnate să suporte aceste efecte secundare.

Mai mult, dacă reducem pericolul de îmbolnăvire și sporim inteligența, ceea ce reprezintă categoric niște scopuri umane, realizarea lor cu succes poate avea consecințe profunde în înțelegerea a ceea ce înseamnă să fii om. Sigur că speciile evoluează, dar problema este dacă evoluează ca specie în sine sau într-o nouă specie diferită.

Sindromul Shylock

Piesa lui Shakespeare, *The Merchant of Venice*, este uneori foarte ambiguă în problema raselor. Dar atunci cînd îi atribuie lui Shylock discursul său cel mai înțelegător, Shakespeare definește în termeni foarte preciși umanul printr-o serie de trăsături și caracteristici comune:

> Evreul n-are ochi?... Evreul n-are mîini, organe, nu e slab, nu e gras, n-are simțuri, dureri și patimi?... Nu se hrănește și el cu aceeași hrană? Nu-l rănești cu aceleași arme?... Nu zace de aceleași boli?... Nu se vindecă cu aceleași leacuri? Nu-i e cald și nu-i e frig și lui, tot vara și tot iarna, ca și creștinului?... Dacă mă înțepi, nu sîngerez? Dacă mă gîdili, nu chicotesc? Dacă îmi dai otravă, nu mă sfîrșesc?...[2]

Întrebarea fundamentală aici este următoarea: oare aceste trăsături care stau la baza ființei umane sînt exact ceea ce înțelegem noi prin acești termeni? Sigur că da, deși nu aș merge cu imprudența pînă la a le specifica. Se pun imediat trei întrebări. Care sînt aceste trăsături? Cît de profunde pot fi schimbările și totuși să rămîi om? și în final: Oare am vrea să rămînem oameni dacă prețul plătit pentru pierderea naturii noastre umane ar fi o sporire a sănătății și inteligenței?

Oare nu cumva am cedat deja prea mult? Atunci cînd s-a eradicat variola, oare nu ni s-a părut că am fost mai puțin oameni pentru că am reușit să ștergem de pe fața pămîntului o boală atît de îngrozitoare? Și atunci de ce ar trebui să ne îngrijoreze într-atît reducerea pericolului de îmbolnăvire? Poate că răspunsul este simplu, și anume că atunci cînd am eradicat variola nu am eradicat și sensibilitatea la această boală. Nu ne-am schimbat, ci mai degrabă am schimbat lumea, în care nu mai există variolă (desigur, doar cu excepția laboratoarelor medicale). Cei pe care îi consolează această abordare cred că doresc ca oamenii să rămînă vulnerabili la boală pentru a avea avantajul de a cădea pradă din nou variolei, în cazul în care aceasta ar reapărea.

Dar nici acest lucru nu e corect, pentru că variola a fost eradicată în mare parte mulțumită vaccinurilor reușite. Vaccinul este o modificare somatică, în sensul că îi modifică doar pe cei vaccinați, deci practic îndepărtează sensibilitatea la boala despre care este vorba aici. E ca și cum am fi revenit la diferența dintre îndepărtarea pentru totdeauna a pericolului și îndepărtarea lui doar temporară. Din nou pă-

rem a fi îngrijoraţi de ideea unei schimbări permanente la nivelul fiinţei umane, şi asta poate pentru că ne temem că ne-am schimba însăşi natura umană?

Oare Shylock, care sîngerează mai puţin cînd e înţepat, este mai puţin om din cauza aceasta? Ar fi periculos să răspundem „da", pentru că sînt multe boli şi afecţiuni care ating doar un anumit grup rasial, cum ar fi de exemplu anemia celulară. Astfel, pentru a ajunge la o concluzie conform căreia există un avantaj în crearea unei imunităţi faţă de un pericol cu care alţii se confruntă, se pune întrebarea dacă nu devii mai puţin om şi dacă nu se ajunge la nişte diferenţieri profunde la nivelul comunităţii umane mai presus decît cele provenite din simplul fanatism. Desigur că acest lucru nu înseamnă că modificarea sistematică a genomului uman, una suficient de uşor de înţeles, nu implică şi schimbări de tipologie şi de statut. Dacă reuşim să creăm ceea ce se numeşte un „superom" sau o „superfiinţă" care să fie simţitor mai puţin vulnerabilă şi totodată mai sănătoasă, mai inteligentă şi mai longevivă, acest lucru ar putea să tulbure ordinea la nivelul familiei şi al valorilor pe care le preţuim, ceea ce ne-ar îndreptăţi să considerăm aceste fiinţe ca inumane. Ei şi?

Rămîn acum doar două întrebări, la fel de importante şi la fel de greu de rezolvat. Prima poate deriva din următoarea întrebare a lui Shylock: oare le-am face vreun rău oamenilor schimbîndu-le sensibilităţile genetice şi oare toate acestea nu s-ar răzbuna împotriva noastră? Cea de-a doua este mai subtilă. Este puţin probabil să presupunem că le-am face un rău celor pe care-i schimbăm. Schimbările ar fi la prima vedere justificabile dacă ar constitui un avantaj printr-o minimalizare a posibilelor pericole. Întrebarea este următoarea: oare am face un rău omenirii în general creînd o nouă subspecie de suprafiinţe sau în cele din urmă chiar am schimba complet omenirea în ceea ce credem noi că e mai bun?

Aceste întrebări sînt uşor de formulat, dar e greu de găsit un răspuns. Sînt multe chestiuni diferite în joc şi fiecare reprezintă o posibilă obiecţie la adresa modificărilor genetice pe care le urmărim. În acest capitol ne vom concentra în special asupra amestecului de gene umane cu gene animale; în capitolele următoare vom analiza etica formării unui nou tip de persoane.

I. Hibrizii

Mult mai categorice și mai amenințătoare pentru natura umană sînt schimbările care presupun introducerea unor părți ale altor organisme la nivelul celor umane — așa-numitele modificări „transgenice", care în documentarele științifico-fantastice contemporane sînt reprezentate prin tot felul de hibrizi bizari. Există o ostilitate instinctivă împotriva unor asemenea practici și ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva ea este îndreptățită.

S-au făcut multe la nivelul creării animalelor transgenice și cei mai mulți au avut ocazia să vadă rezultatele la televizor: niște ființe ciudate, obținute din încrucișarea dintre oi și țapi, un fel de monștri cu dinți ciudați, greu de suportat ca imagine. Un animal transgenic sau o plantă transgenică este de fapt modificată genetic prin introducerea unor secvențe de ADN de la un alt organism prin alte metode decît cele de reproducere convenționale. Pe scurt, ființele transgenice conțin un ADN neînrudit. S-a pus și mai mult gaz pe foc cînd, recent, într-un tribunal din Statele Unite s-a recunoscut faptul că un animal transgenic poate fi considerat și omologat ca „o nouă formă de viață"[3]. Aceasta este o exprimare extrem de impresionantă, pentru că ne creează impresia că prin fața ochilor noștri se perindă niște biologi care au furat monopolul lui Dumnezeu în privința producerii unor noi forme de viață și mai mult, trecînd dincolo de toate așteptările lui Dumnezeu și fără a-i urma sfatul în vreun fel, au instaurat ideea unei noi posibilități de înmulțire.

Lăsînd deoparte problema blasfemiei și întrebarea dacă puterea de a da viață stă sau nu în mîinile Atotputernicului, rămîne întrebarea dacă este sau nu permis să se creeze noi forme de viață prin modificări transgenice. Se pare că există două elemente la acest tip de obiecție față de modificarea genetică. Primul se referă la ideea că se încearcă o uzurpare a prerogativelor lui Dumnezeu prin crearea de noi forme de viață sau poate chiar prin schimbarea cursului naturii. Cel de-al doilea element se referă la groaza și poate chiar la tabu-ul pe care-l implică încălcarea granițelor dintre specii prin încrucișarea lor.

Jocul de-a Dumnezeu

Dacă se presupune că nu este cazul să ne jucăm de-a Dumnezeu, trebuie să luăm în calcul mai multe chestiuni.

Mai întîi, Dumnezeu are un monopol absolut al rolului Său; în al doilea rînd, El face o treabă bună (sau oricum mai bună decît noi) și poate că în consecință are tot dreptul să fie lăsat să-și vadă de ea; în al treilea rînd, voința Domnului se exprimă în natura și în așa-numita ordine firească ce n-ar trebui tulburată. Nu-i nevoie să fii ateu ca să înțelegi că ideea că nu este cazul să ne jucăm de-a Dumnezeu nu constituie un bun punct de plecare. Și credincioșii trebuie să creadă că uneori natura trebuie tulburată și redirecționată pentru că altfel medicina în sine ar avea mult de suferit. Oamenii se îmbolnăvesc în mod firesc și există boli care pot fi vindecate; scopul coerent al medicinei constituie, mai mult decît orice, o încercare de a schimba cursul lucrurilor. Cine crede că este greșit să iei un antibiotic sau să-ți vaccinezi copiii mici consideră că Dumnezeu face o treabă minunată fără nici un ajutor și că e greșit să schimbi natura lucrurilor. Mai mult, ideea că oamenii n-ar trebui să deranjeze ceea ce Dumnezeu a pus în ordine cu atîta migală presupune că nici noi, nici acțiunile noastre distrugătoare nu facem parte din această orînduire.

Încălcarea granițelor dintre specii

Aici există două aspecte diferite. Primul este dacă trebuie încălcate granițele dintre specii prin crearea de hibrizi, amestecuri genetice de două sau mai multe specii, pentru a produce adevărate himere. Cel de-al doilea aspect ar fi dacă nu cumva este greșit să se dilueze natura pur umană printr-un amestecul cu alte specii. E greu de făcut o diferențiere foarte precisă între aceste două aspecte, dar obiecțiile pe care trebuie să le abordăm sînt total diferite.

1. Himerele

Himera din mitologie, așa cum a fost ea ucisă de Belerofon, era un hibrid extraordinar cu cap de leu, corp de țap și coadă de șarpe, fiind capabil să scoată flăcări pe nări. Pe scurt, era un monstru de sex feminin. În prezent, acest termen se folosește în cazul hibrizilor dacă rezultatul este în mod clar o ciudățenie, o ființă care de obicei este numită și „monstru“[4]. Există trei feluri de obiecții în privința creării de monștri. Mai întîi, ei sperie caii și eventual distrug pămîntul. În al doilea rînd, deranjează și ne fac să nu ne simțim în largul nostru. Și în al treilea rînd, ei înșiși vor fi nefericiți. Solu-

ţiile la aceste presupuse probleme sînt desigur simple: putem să facem în aşa fel încît să nu aibă de-a face cu caii, iar dacă vor să distrugă pămîntul putem să împiedicăm acest lucru sau să îi încurajăm dacă este cazul. În ceea ce priveşte sentimentul nostru de disconfort, nu cred că există un drept sfînt care să implice liniştea sufletească, deşi mulţi l-ar considera necesar. Asupra acestei obiecţii ne vom opri din nou atunci cînd vom analiza cea de-a doua dimensiune a problemei. Cea mai importantă obiecţie în privinţa creării de monştri o reprezintă faptul că ei înşişi vor fi nefericiţi.

Există două posibile dimensiuni ale acestei nefericiri. Una constă în natura hibridizării (dacă într-adevăr există acest cuvînt), care le-ar face pe fiinţele astfel rezultate să nu se simtă în largul lor sau chiar să sufere că există. Acest lucru se poate întîmpla dacă trupul rezultat nu este bine adaptat supravieţuirii în această lume, adică fiinţei i-ar fi greu să meargă, să mănînce sau să facă orice altceva, pur şi simplu din cauza configurării membrelor sau altor părţi ale corpului cu care s-a ales. Cea de-a doua sursă de nefericire pentru himere izvorăşte din ciudăţenia lor. Este puţin probabil că vor exista alte fiinţe asemănătoare, deşi în principiu se poate crea o nouă specie pentru a depăşi acest neajuns. Cel mai grav este însă că vor fi tratate ca fiind nişte monştri — şi vor fi în cel mai rău caz respinse, iar în cel mai fericit caz vor deveni o curiozitate şi eventual o fiinţă demnă de milă.

Sigur că va exista o diferenţă foarte importantă în ceea ce priveşte reacţiile oamenilor, ele depinzînd de faptul dacă hibridul este sau nu în parte uman, precum şi o diferenţă morală legată de posibilitatea ca hibridul să devină sau nu o persoană.

Argumentele în privinţa eticii creării unor hibrizi pur animali sînt strîns legate de argumentele citate în cazul folosirii animalelor pentru experienţe, testări de medicamente etc. Nu trebuie să provocăm suferinţă unor fiinţe dacă nu există o motivaţie suficient de puternică pentru a proceda astfel: motive întemeiate care să scoată în evidenţă importanţa morală care este în joc, dar şi care să explicate în vreun fel suferinţa ce a fost provocată unor asemenea fiinţe.

2. Oameni şi animale

Oare ar fi rău să producem un hibrid uman sau chiar un om transgenic? Din nou trebuie să fim foarte atenţi să nu fim greşit înţeleşi. Graniţele dintre oameni şi animale pot fi în-

călcate în mai multe feluri. Ființele umane transgenice se pot obține prin introducerea unei secvențe de ADN de la o altă ființă la nivelul genomului uman. Acest lucru poate duce la o mică modificare prin care individul care rezultă să rămînă esențialmente „om". În al doilea rînd, țesuturile sau organele pot fi folosite pentru transplanturi de la animale la om — ceea ce deja s-a întîmplat pe scară largă. Încă din 1968, o echipă de la Spitalul londonez National Heart a încercat să salveze un pacient stabilind o legătură între inima sa și cea a unui porc. De atunci pacienților li s-a transplantat sau au fost conectați la inimi de oi sau babuini. În 1984, celebrul „Baby Fae" a murit la 20 de zile după ce i se transplantase o inimă de babuin[5]. Aceste tehnici sînt folosite deja de cîțiva ani, iar insulina derivată de la porci pentru tratamentul diabeticilor, de exemplu, este de ani de zile o practică standard. Și mai senzațional este faptul că oamenii și animalele pot fi încrucișați fie prin tehnicile convenționale, fie prin modificări genetice.

Cînd în 1988 o echipă de la Spitalul Dulwich a anunțat că a descoperit o modalitate de a preveni respingerea de către oameni a țesutului sau organelor de la animale, care ar reprezenta baza intrării în rutină a transplanturilor de organe dintre specii, imediat au apărut tot felul de proteste. Principala obiecție venea din partea asociațiilor pentru protecția animalelor care ar fi declarat: „Ideea de a crește porci doar ca bănci de organe vii este o oroare în sine și nu poate fi considerată o soluție medicală"[6].

Obiecția privind folosirea organelor de la animale pentru a-i salva pe oameni sau pentru a le ameliora starea sănătății, pornind de la faptul că li se face o nedreptate animalelor, după părerea mea nu are nici o bază, deși nu voi analiza această concluzie aici. Există însă o diferență de ordin moral între majoritatea oamenilor și majoritatea animalelor. Sigur că nu trebuie niciodată să producem suferință unor ființe receptive la senzații dacă aceasta poate fi evitată. Totuși, nu este un păcat să sacrificăm viața unor ființe care nu sînt conștiente de valoarea existenței lor (non-persoane) și să folosim, de exemplu, animalele spre binele oamenilor care știu să pună preț pe existența lor (persoane). În orice caz, nici o persoană care nu este vegetariană nu poate să obiecteze împotriva folosirii animalelor în scopuri terapeutice[7]. Sau, așa cum spunea doctorul care a transmis informația referi-

toare la marea descoperire a celor de la Spitalul Dulwich: „Aș fi foarte nefericit dacă cei de la Asociația pentru protecția animalelor ar considera că există o diferență între a folosi rinichiul unui porc pentru transplant și a-l folosi ca hrană pentru pisici"[8].

Un alt tip de obiecție față de folosirea organelor provenite de la animale pornește mai degrabă de la un tabu. Acesta este un fel de teamă instinctivă că cineva s-ar putea contamina prin aceste organe de la animale. Ca și alte tabu-uri care pornesc de la principiul necurățeniei, el rămîne o chestiune de sensibilitate și atît. Sigur că merită respectat în aceeași măsură în care stau în picioare și obiecțiile referitoare la amestecul de gene. În absența unui argument solid sau a capacității de a preciza clar răul care s-ar putea produce prin încălcarea granițelor dintre specii, trebuie doar să privim aceste obiecții *per se* față de asemenea practici la fel cum privim obiecțiile împotriva căsătoriilor interrasiale și să le considerăm simple prejudecăți nefondate. Vom reveni totuși la această problemă și la ideea contaminării sau la obiecțiile referitoare la încălcarea unei anumite ierarhii, ceva mai tîrziu în discuția noastră.

3. Himerele umane

Am ajuns la dimensiunea cea mai senzațională a acestei probleme, posibilitatea de a crea ceea ce, probabil, se va numi himera umană. E foarte greu de specificat ce se înțelege prin „se va numi" în contextul dat. Aș vrea să fiu în stare să stipulez că aceasta înseamnă doar oameni modificați transgenic sau hibrizi care fie nu mai arată în întregime a oameni, fie nu mai pot fi acceptați în general ca ființe umane. Și totuși, modificările transgenice radicale trebuie obținute fără alte intervenții din afară. Mai mult, așa cum știm prea bine, afecțiunile genetice sau accidentele pot duce la apariția unor ființe cu aspect „inuman" cu toată buna credință a speciei umane. Există deci o continuitate între micile modificări transgenice și ceea ce se numește himera umană totală cu alt aspect și eventual și cu alte atribute. Acest lucru poate fi important pentru a ajunge la un punct de vedere echilibrat asupra răspunsului nostru față de perspectiva creării de himere umane. Am putea eventual să abordăm mai bine această problemă analizînd niște posibile cazuri.

Dar mai întîi să punem problema dintr-o perspectivă oarecum istorică.

Teratologia sau studierea monștrilor a fascinat dintotdeauna. Recent a apărut un text de specialitate în care se vorbește despre malformațiile congenitale și unde se dedică un întreg capitol teratologiei din trecut[9]. Scriind în mod special despre istoria reacției noastre față de hibrizii umani, Josef Warkany ne amintește că a existat în trecut o convingere foarte răspîndită că membrii diverselor specii se pot împerechea între ei, iar reacțiile față de posibilitatea ca oamenii să se împerecheze cu alte specii au fost dintotdeauna foarte diverse. Așa cum observam, mitologia greacă este plină de exemple de ființe pe jumătate oameni care nu erau neapărat ceva respingător. Warkany ne amintește că în India veche sau în Egiptul antic „încrucișarea dintre diversele specii nu era considerată ca fiind ceva respingător și dacă o femeie aducea pe lume un copil monstruos care semăna cu un anumit animal, copilul era tratat cu același respect ca și animalul sfînt al religiei respective. De exemplu, la Hermopolis în Egipt, a fost găsită mumia unui anencefal, într-un mormînt rezervat animalelor sfinte"[10]. Celebrul studiu al lui Evans-Pritchard despre Nuer[11] arată că asemenea practici au continuat să existe pînă în zilele noastre[12]. Problema se pune însă în privința acceptării hibrizilor și a părinților lor și pornește de la preceptele creștine și mozaice care condamnă relațiile sexuale între oameni și animale. Din nou, Warkany observă că: „specialistul danez în anatomie Bartholin menționează în scrierile sale că o fată care a născut un monstru cu «cap de pisică» a fost arsă de vie în piața publică din Copenhaga... Acest lucru s-a întîmplat la 1683 într-o țară civilizată"[13].

Să ne ocupăm acum și de problema hibrizilor și de posibilele constrîngeri morale asupra producerii lor, analizînd mai întîi o posibilitate extremă și foarte puțin probabilă. În Marea Britanie telespectatorii au fost șocați cînd au văzut un film în care apărea o încrucișare dintre un om și o gorilă[14]. Hibridul obținut prin sistemul de modă veche de însămînțare artificială de la donator, era produsul unui studiu de modificare genetică sponsorizat chiar de către guvern. Telespectatorii care au sunat la posturile de televiziune au întrebat dacă așa ceva este posibil, dacă s-a întîmplat cu adevărat și de ce nu s-a pus capăt unui asemenea act. Așa cum

apărea în emisiune, copilul care rezulta își pierdea destul de repede pilozitățile extrem de dese și arăta exact ca un om, doar că pe telespectatori i-a deranjat tocmai faptul că arăta ca un copil normal. Oare nu s-ar cuveni să facem așa ceva? Ce obiecții s-ar putea ridica față de crearea unui asemenea hibrid pe jumătate om?

O încercare directă de împerechere a omului cu o gorilă este ceva inimaginabil. E foarte dificil să se prevadă care ar fi rezultatul și ca urmare care ar fi avantajele unei asemenea încercări. Motivațiile din această emisiune erau unele confuze și complet nepotrivite. „Savantul" care a făcut această operație visa să creeze o nouă rasă cu inteligență umană, dar fără instinct criminal. Reprezentantul guvernului a susținut trei posibile scopuri: pentru călătoria în spațiu, pentru donarea de organe și pentru înzestrarea armatei cu batalioane de hibrizi „cu desăfîrșire loiale". Lipsa de logică a acestor raționamente este însă interesantă.

Mai întîi, visul unei noi rase pașnice nu poate fi un punct de pornire. În afară de problemele practice pe care le-ar pune acești hibrizi, respectiv faptul că ar putea fi sterili, nu există nici o posibilitate de a crea o rasă care să înlocuiască omul, așa încît problema agresivității umane tot nu s-ar rezolva. Tot ceea ce s-ar putea obține este crearea de noi specii, pe lîngă cea a noastră, care ar avea fără îndoială propriile ei probleme, printre altele cum să se apere de planurile lui *homo sapiens*.

Hibrizii ar putea, de exemplu, să fie folosiți în călătoriile în spațiu. Dar dacă ei devin suficient de inteligenți ca să ajungă persoane (o inteligență minimă de altfel[15], judecînd după persoanele care sînt acceptate ca atare) și ar trebui să fie utili în acest rol, acest lucru nu s-ar putea face fără consimțămîntul lor, respectiv n-ar putea fi trimiși într-o călătorie în spațiu și n-ar putea dona organe cu nimic mai mult decît mine sau decît cititorul acestor rînduri. Pentru că dacă devin ființe conștiente, ei devin o specie non-umană de persoane, iar ca persoane ar avea un statut moral. Și ar fi la fel de îndreptățiți ca și noi să aibă parte de drepturi, libertăți, protecție și obligații în virtutea statutului lor de persoană. Batalioane întregi de hibrizi ar putea într-adevăr să fie create, așa cum se creează adesea batalioane de oameni, dar din nou apare problema preferințelor hibrizilor. Din păcate, lumea n-a dus lipsă niciodată de soldați care să plece de bună

voie la luptă, iar ideea unei „loialități depline" este total artificială. Din nou, loialitatea la nivelul armatei nu a constituit niciodată o problemă specială.

Interesul manifestat și dificultatea de a găsi niște justificări plauzibile pentru o asemenea experiență evidențiază faptul că acțiunile neutre din punct de vedere moral nu au nevoie de justificări, în schimb cele care presupun niște consecințe morale da. Ce anume constituie o consecință morală în producerea unui hibrid uman? Cine poate greși în această direcție? Ideea că ar putea fi folosiți în scopuri negative nu înseamnă că producerea lor în sine ar fi ceva greșit. Dacă naziștii s-au împerecheat în vederea producerii de „soldați pentru Reich" (în cazul în care așa ceva chiar s-a întîmplat), aceasta nu înseamnă că ei au transformat ideea de procreare în ceva rău. Se prea poate să existe indivizi chiar foarte drăguți care să se plimbe și azi pe străzile Hamburgului și care să se fi născut tocmai ca urmare a acestui spirit de moment. Deci putem permite o producere coerentă de hibrizi, după cum putem bloca o exploatare nepermisă a lor. Dar majoritatea oamenilor vor continua să creadă că nu este normal să se creeze o gorilă-om, indiferent de utilitatea ulterioară a hibridului.

Interdicția experiențelor pe persoane

Un alt posibil candidat la titlul de situație nedreaptă ar fi ideea că nu trebuie să folosim oamenii pe post de cobai. Se pare că există o impresie, aici, pentru că o ființă pe jumătate om pe jumătate derivat dintr-o altă specie nu este prin definiție de natură umană. Și totuși, e doar o impresie, pentru că numai un nemernic ar putea încerca să rezolve o problemă morală anulîndu-i existența. De fapt, prin această obiecție se ajunge la concluzia că ființele importante din punct de vedere moral, cum ar fi oamenii și persoanele care nu sînt oameni, nu ar trebui să fie supuse experiențelor. Nu este cazul să dăm niște explicații exhaustive asupra experiențelor care s-ar cuveni sau nu s-ar cuveni să se facă pe persoane. Și totuși, ar fi util să clarificăm cîteva aspecte. De obicei se crede că nu se cuvine să se facă experiențe pe oameni fără consimțămîntul lor, pentru că aceasta ar fi o încălcare a autonomiei lor. Atunci cînd nu se poate obține consimțămîntul, ca în cazul embrionilor sau al copiilor foarte

mici sau în cazul celor aflați în stare de inconștiență ori bolnavi psihic, se admite că nu este normal să se facă experiențe pe ei atîta vreme cît aceasta presupune să li se facă un rău. Se pornește de la ideea că orice experiență este o experiență. Sigur că ea poate face mult bine, dar poate face și mult rău. Atîta vreme cît nu se cuvine să facem rău oamenilor, nu trebuie nici să-i expunem vreunui risc. Sigur că acest lucru se aplică la experiențele pe pre-persoane, indivizi care nu sînt încă persoane, dar vor deveni mai mult ca sigur persoane[16]. Este greșit să se facă un rău pre-persoanelor nu doar în ideea că nu se cuvine să se facă un rău unor persoane potențiale, ci și pentru că nu se cuvine să se facă un rău persoanelor care vor deveni aceste pre-persoane.

Sigur că pare un sofism toată povestea aceasta, și încă unul dintre cele mai grosolane, dar nu este, sau ar trebui să spun mai degrabă că sper să nu fie. Ideea este că nu e greșit să faci un rău unei potențiale persoane atîta vreme cît potențialul respectiv nu a fost activat niciodată. Așa cum am văzut[17], zădărnicirea unui potențial ca în cazul avortului sau al eliminării selective a embrionilor nu este ceva rău. Astfel încît, avînd în vedere că pre-persoanele sînt desigur potențiale persoane, importanța lor morală nu constă în potențialul lor, ci este strîns legată de actualizarea acestui potențial. În acest caz, răul făcut unei pre-persoane poate fi considerat ca un rău făcut persoanei ce va deveni. Este o formă de nedreptate cu acțiune întîrziată.

Deci, producerea unui hibrid ar putea fi un lucru rău pentru că ar provoca suferințe hibridului în ideea că hibridul ar suferi aceste consecințe. Dacă așa stau lucrurile, vor apărea niște consecințe extrem de importante în perioada imediat următoare, care nu mai este una de natură științifico-fantastică.

Oare este păcat să se producă un handicap?

Producerea unui hibrid, așa cum am descris-o mai înainte, respectiv o ființă pe jumătate gorilă — pe jumătate om, este un păcat, pentru că n-ar trebui să creăm în mod deliberat o ființă care va avea mai mult ca sigur de suferit. Pe scurt, n-ar trebui să aducem pe lume o suferință ce ar putea fi evitată, decît dacă există o motivație morală extrem de întemeiată.

Forța motivației morale necesare va varia în funcție de importanța morală a ființei care va avea de suferit. Nedreptatea de a produce suferință unor persoane este uneori mai rea decît aceea de a provoca suferință altor ființe, pentru că suferința persoanelor are întotdeauna o dimensiune psihologică. Persoanele suferă anticipat, au amintirea suferințelor și pentru că sînt conștiente că sînt lipsite de libertate atunci cînd suferă. Deci, să produci o suferință unor persoane este de obicei un rău mult mai mare, mai ales dacă suferința este una gratuită. Dacă hibridizarea produce un monstru, o ființă care poate suferi pentru că aspectul său fizic nu îi promite o existență lipsită de durere și fără nici un fel de opreliști sau pentru că este puțin probabil să supraviețuiască vreme îndelungată, deci dacă în mod deliberat ne asumăm riscul de a crea o asemenea ființă și o lăsăm să existe, îi facem o mare nedreptate.

În această privință, posibilii hibrizi nu diferă de alte ființe umane. Ar fi nedrept ca, știind dinainte ce se va întîmpla, să creăm un hibrid care cu siguranță va suferi, tot așa cum este nedrept să creăm o ființă umană despre care știm exact cît va suferi. Acesta este cazul părinților care pot greși față de copiii lor aducîndu-i pe lume și despre care am discutat mai înainte. Pentru că a produce un hibrid uman nu este cu nimic mai puțin grav decît a produce o „încrucișare" umană care va suferi la fel de mult fizic și psihic sau va duce o existență plină de tot felul de opreliști.

Ne-am concentrat asupra suferinței fizice și psihice ori asupra existenței îngrădite, care ar putea fi rezultatul hibridizării, tocmai pentru a compara situația hibrizilor cu cea a ființelor umane. Una dintre imensele probleme cu care se va confrunta un hibrid pe jumătate om este tocmai faptul că în cel mai fericit caz va fi o ciudățenie sau în cel mai rău caz un monstru, dar oricum va fi considerat un handicapat sau un infirm din toate punctele de vedere. Încerc să-mi imaginez cum ar fi situația în care ar exista un hibrid perfect sănătos care poate umbla pe picioarele lui și nu are nici o suferință, singura sa problemă în viață rămînînd felul în care îl vor percepe ceilalți.

Aici se pare că avem de-a face cu puncte de vedere incompatibile. Pe de o parte, considerăm că nu există nimic în apărarea celor care îi resping pe ceilalți sau le fac viața și mai dificilă doar pentru felul cum arată sau pentru faptul că

au o identitate ambiguă. În cazul dat, ambiguitatea identității e mai degrabă legată de identitatea de sex sau de rasă sau de etnie. Atîta vreme cît considerăm că este inacceptabil să facem discriminări sau să respingem anumiți oameni sau să-i supunem unor abuzuri doar pentru că sînt o rasă amestecată sau homosexuali sau hermafrodiți etc., nu mai există nici o justificare respectabilă pentru niște acte la fel de urîte față de posibilii hibrizi. Pe de altă parte, știm prea bine că o persoană desfigurată sau diformă are un enorm handicap și pe bună dreptate îi compătimim pe acești oameni și am vrea chiar să-i ajutăm să reușească să arate așa cum și-ar dori.

Terenul aici este foarte alunecos. Trebuie desigur să recunoaștem că dacă aparții unei rase amestecate sau comunității homosexuale, nu înseamnă că ai un defect fizic și nu este același lucru cu o persoană desfigurată, iar cei care reacționează negativ în prezența homosexualilor sau a persoanelor ce aparțin unor rase diferite sînt doar niște bigoți. Dar cînd este vorba despre victimele unor accidente care, să spunem, au avut ghinionul să fie arși pe față și literalmente desfigurați, faptul că sînt tratați cu antipatie de ceilalți nu este cu nimic mai respectabil sau mai justificabil. Diferența, dacă într-adevăr există una, între cele două cazuri constă în felul în care cei tratați cu aversiune continuă să gîndească despre ei înșiși. În general, homosexualii și alte persoane care au parte de reacții adverse din motive rasiale sînt fericiți în pielea lor și doar le lipsește acceptarea din partea celorlalți, singura soluție fiind să le demonstreze acestora că atitudinea lor este lipsită de temei și rușinoasă. Cei care sînt desfigurați sau diformi, pe de altă parte, și-ar dori cel mai adesea să arate altfel, să nu aibă acest handicap (asta pentru că nu am găsit un cuvînt mai bun), chiar dacă ar fi acceptați de ceilalți și nu ar fi puși în inferioritate pentru modul cum arată. Sigur că afirmația aceasta în sine este suspectă, avînd în vedere că, într-o atmosferă de acceptare totală desfigurarea a încetat să mai fie de fapt o desfigurare. Problema noastră este că sîntem pe cale să obținem un hibrid uman și, în absența altor ființe de acest fel, nu putem ști cum s-ar simți de fapt hibridul. Cred însă că ne putem imagina că primii hibrizi nu își vor dori decît să fie niște oameni normali și că evident vor fi supuși prejudecăților de pretutindeni. Sau cel puțin așa s-ar întîmpla dacă această hibridizare n-ar

avea și niște avantaje compensatorii. Deci, dacă știm dinainte că o anumită persoană se va naște „diformă" sau „desfigurată", indiferent dacă se pune problema unei hibridizări sau nu, motivația cea mai puternică pe care o deținem pentru a evita aducerea pe lume a unei suferințe gratuite ne va arăta cu siguranță că dacă am proceda așa, am greși. Problema se pune desigur atunci cînd suferința nu mai este gratuită, adică am putea crea niște avantaje compensatorii prin hibridizare, pentru a contracara așa-zisele diformități. Asupra acestei dileme ne vom opri cînd vom analiza avantajele de care am putea beneficia din această modificare genetică prin care se creează persoane noi. O altă obiecție posibilă împotriva hibrizilor trebuie însă și ea luată în calcul.

Hipopotamii umani

Este dificil să nu te lași influențat de ceea ce a scris Mary Douglas în această privință. În cartea ei extrem de importantă, *Purity and Danger*[18], Douglas sugerează că ideea noastră despre poluare sau despre despădurire este adînc înrădăcinată în simțurile noastre, respectiv cel al ordinii și în special poate în simțul ordinii naturale. „Dacă se face murdărie undeva trebuie să ne ocupăm de această problemă și să punem totul în ordine. Murdăria nu trebuie să intre în calcul dacă vrem să păstrăm actualul nostru tipar."[19] Astfel, „pantofii nu se murdăresc singuri, dar este oribil să-ți pui pantofii pe masă; mîncarea în sine nu este murdară, dar este urît să lași tacîmuri prin dormitor..."[20] Citînd din sursa sa, respectiv din lucrarea lui Evans-Pritchard despre Nuer, ea observă:

> De exemplu, atunci cînd se produce nașterea unui monstru, liniile de demarcație între oameni și animale pot fi amenințate. Dacă nașterea unui monstru poate fi etichetată ca un eveniment de un anumit tip, atunci pot fi refăcute anumite categorii. Astfel, Nuer trata nașterile monstruoase ca fiind pui de hipopotam, accidental născuți oameni și prin această etichetare urmarea era firească. Oamenii îi lăsau prin rîuri, acolo unde le era locul[21].

Comentînd abordarea lui Douglas, Jonathan Glover, în cartea sa de adevărat pionierat asupra filozofiei modificărilor genetice[22], scoate în evidență trei aspecte. El observă că „în măsura în care opoziția noastră față de amestecul gene-

tic apare doar ca o respingere față de lucrurile anormale, devine foarte ispititor să negăm totul." Această ispită are două dimensiuni. Pe de o parte, ispita negării tab-ului ca fiind o simplă prejudecată, ispită căreia cred că îi cade pradă și Glover și căreia i-am căzut și eu. Glover însă merge mai departe și avertizează că acest tabu este probabil „un lucru de care am putea să ne lipsim cu ușurință, fără o prea mare pierdere"[23]. El continuă totuși prin a observa că „s-ar putea să nu fie chiar așa de ușor să scăpăm de această reacție de respingere" și, indiferent dacă ne place sau nu, e cam același lucru ca atunci cînd trebuie să mîncăm ceva care ne displace, dar care poate fi mîncat, și trage concluzia că „știm destul de puțin despre cît de profundă poate fi reacția și nu trebuie să presupunem că nerecunoașterea tabu-urilor se poate face fără un preț la nivel psihologic." Prezentînd astfel și cel de-al treilea aspect, Glover continuă:

> Dacă în loc să apară o prăpastie clară între maimuțe și noi, rezultatul acestui amestec vor fi indivizi care vor varia imperceptibil în continuumu-ul dintre cele două specii, aceasta ar putea submina convingerea noastră actuală despre importanța morală a stabilirii unor distincții clare. Dacă așa ar fi, efectul poate fi cu dus și întors, poate reprezenta o revoluție benefică în atitudinea noastră față de membrii altor specii. Sau poate să fie o stabilire a interdicțiilor care în momentul de față îi protejează pe cei neajutorați sau mai puțin inteligenți, tocmai ca să nu fie tratați ca animalele. Dacă cea de-a doua posibilitate reprezintă un pericol real, atunci avem toate motivele să ne opunem estompării granițelor dintre cele două lumi[24].

E greu de știut cît de mult cîntăresc asemenea considerente. Pe de altă parte, nu dorim să implicăm și alte costuri inutile pe lîngă cele psihologice. N-are rost să încercăm să facem ceva doar de dragul de a o face sau pentru a vedea ce se întîmplă, atîta vreme cît există niște pericole ascunse. Pe de altă parte, atîta vreme cît există o posibilitate serioasă de a reuși ceva important, nu trebuie să ratăm această ocazie doar pentru că există o posibilitate neclară de a provoca o senzație neplăcută din punct de vedere psihologic.

Cel de-al treilea aspect evidențiat de Glover este și mai greu de înțeles. El susține o schimbare care poate avea un început și un răspuns de rău augur și pare să sugereze că, dacă ar fi să luăm cazul cel mai rău și, dacă într-adevăr există pericolul unei reacții adverse, ar trebui să considerăm că

ar fi mai bine să rămînem conservatori. Există o oarecare legătură între aceste sugestii și principiul argùmentării de care a făcut atîta caz F.M. Cornford în *Microcosmographia Academica*[25]. „Principiul precedentului periculos" enunțat de Cornford este următorul:

> ar fi cazul să nu știți exact într-o oarecare măsură, din teama ce vă stăpînește sau din timiditatea înaintașilor, neavînd curajul să acționați corect pe viitor, ceea ce *ex hypothesi* este categoric diferit, dar aparent seamănă cu situația actuală. Chiar și acțiunile publice care nu sînt foarte des întîlnite, fie sînt greșite dacă sînt la vedere, fie creează un precedent periculos. Așa se ajunge la ideea că niciodată nu trebuie să se mai facă ceva nou.[26]

Chiar dacă acest lucru ar fi extrem de nedrept, ca o critică adusă prudenței raționale a lui Glover, el conține germenele unui punct de vedere foarte important. Acest principiu amintește că respingerea întemeiată a reacției ostile, care poate fi o prejudecată sau o simplă reacție din rărunchi inspirată de tabu-uri sau de teama de a nu deranja niște ierarhii fundamentale, depinde de natura faptelor sau practicilor împotriva cărora există obiecții, dacă ele sînt corecte sau măcar nu sînt în chip evident greșite sub aspect moral. Pentru că, așa cum a susținut Ronald Dworkin într-o pledoarie foarte convingătoare, anumite practici pot fi considerate imorale „și atunci libertatea de a le continua nu mai contează. Nu avem nevoie de argumente solide, cum ar fi protecția instituțiilor, dacă sîntem convinși că nimeni nu are dreptul moral să facă ceea ce dorim noi să fie interzis."[27] Dworkin a discutat despre homosexualitate și întotdeauna a criticat celebra ostilitate nestăpînită a lordului Devlin, dar, pe de altă parte, este absolut semnificativ să nu uităm cum stau de fapt lucrurile. Dacă ostilitatea față de hibrizi este asemeni celei față de homosexuali sau față de amestecul raselor, dacă toate aceste lucruri sînt corecte sau cel puțin nu sînt greșite din punct de vedere moral, atunci orice om de bine va încerca să scape de toate prejudecățile, și de ale sale și de ale celorlalți, și nu se va strădui să elimine această practică. Dacă va constata că prejudecata sa este adînc înrădăcinată și greu de eradicat, atunci va recunoaște că, avînd în vedere că practica în cauză nu poate fi ceva greșit,

trebuie să suporte propriile sale prejudecăți, să tolereze situația și să se asigure că și ceilalți fac la fel.

Revenind la exemplul lui Glover, dacă în urma încrucișărilor genetice s-ar produce o slăbire a interdicțiilor care acum îi protejează pe oamenii slabi sau mai puțin inteligenți, atunci răspunsul corect ar fi să se opună rezistență acestor practici, să se aducă argumente și să se lupte împotriva lor. Nu rezultă însă de aici că n-ar fi trebuit să permitem de fel încrucișările.

Există două aspecte care ar trebui subliniate, și anume, mai întîi de toate, că nu vom face prea multe eforturi și nu vom răsturna lumea pentru o nimica toată. N-are rost să îngăduim asemenea practici, experiențe sau politici care vor cauza sau deja cauzează reacții potrivnice importante pentru ceva neînsemnat, nefiind nici un avantaj de cîștigat. În al doilea rînd, legitimitatea tuturor acestor lucruri depinde de natura acestor practici, dacă se dovedesc a fi greșite din punct de vedere moral în vreun fel.

Și astfel ne întoarcem la:

Frumoasa și bestia

Dacă se cuvine să încercăm să evităm suferința produsă de un aspect diform sau de un chip desfigurat, oare ar fi greșit să selectăm sau să modificăm genetic anumite trăsături fizice pe care le admirăm mai mult? Ar trebui să le permitem părinților să determine lucruri cum ar fi sexul, culoarea părului și a ochilor, constituția fizică, înălțimea etc.?

Acest lucru este adesea ceva greu de admis și într-adevăr ideea că părinții sînt capabili să aleagă asemenea lucruri provoacă deseori revoltă. Oricît m-aș strădui, nu pot să văd această chestiune ca fiind problematică. Cel puțin așa mi se pare, că trăsături cum ar fi culoarea părului, cea a ochilor, sexul și altele sînt importante sau nu sînt deloc. Dacă nu sînt importante, de ce să-i nu-i lăsăm pe oameni să le aleagă? Și dacă sînt importante, oare se cuvine să le lăsăm la voia întîmplării?

În această adevărată provocare pot apărea multe răspunsuri și de altfel au și apărut. Mai întîi să ne oprim asupra sexului. Se spune adesea că dacă părinții vor putea alege sau li se va îngădui să aleagă sexul copiilor, se va ajunge la un dezechilibru grav între sexe, va fi o hiperabundență de băr-

bați, mai ales în comunitățile asiatice. Există două tipuri de lucruri care pot fi greșite în privința selectării în favoarea unui sex și în defavoarea celuilalt. Primul este sexismul, discriminarea sexuală. E foarte plauzibil să considerăm un gest sexist producerea mai degrabă a băieților decît a fetelor, ca expresie a preferinței manifeste pentru băieți, în ideea că fetele se nasc oarecum cu un handicap care trebuie eradicat dacă este posibil. În al doilea rînd, nu trebuie să uităm cîtă nefericire ar putea sta la baza acestei povești. Bărbații din generația următoare este puțin probabil că le vor mulțumi părinților atîta vreme cît există o lipsă mare de fete, iar posibilitatea de a face aceeași greșeală se reduce drastic.

Există desigur și multe motive mai puțin grave pentru alegerea sexului copilului. Cel mai clar poate fi invocat în situația în care părinții sînt purtătorii unor tulburări legate de sex și singura cale de rezolvare a unor asemenea tulburări este să evite copiii de acel sex care ar avea de suferit de pe urma lor. Dar mai sînt și altele. De exemplu, există părinți care vor, să zicem, copii de ambele sexe și vor încerca pînă cînd vor obține rezultatul dorit. În împrejurările în care este de dorit o limitare a populației este mai bine ca părinții să fie lăsați să aleagă, astfel limitîndu-se și dimensiunile familiei lor, decît să fie lăsați să încerce în repetate rînduri pentru a avea fiica sau fiul pe care și-l doresc.

Într-adevăr, se pare că acesta este cel mai bun motiv pentru a le permite părinților o alegere liberă în asemenea împrejurări. O dată ce este recunoscut un motiv social întemeiat pentru a fi aduși pe lume doar anumiți copii, este dificil să mai găsești vreun argument contra plauzibil. Mary Warnock a susținut această idee, și anume că aristocrația engleză își poate apăra titlurile ereditare confecționîndu-și urmași de sex masculin, și dacă aceasta nu este o motivație frivolă pentru alegerea sexului, este greu de imaginat cum ar putea arăta una! În loc să se evalueze diversele argumente ce pot fi aduse, pare mai simplu să se recunoască legitimitatea alegerii părinților[28].

În ceea ce mă privește, nu cred că eradicarea treptată a unui anumit sex prin aceste mijloace este posibilă. Un moment de reflecție ar trebui să le arate părinților că ar fi fost o nebunie să aibă doar copii de același sex. Iar dacă o asemena nebunie a avut cîștig de cauză, este foarte probabil ca această greșeală să se corecteze de la sine. Generația urmă-

toare va da un premiu celor care vor face copii de sexul de care este nevoie pentru a se depăși dezechilibrul.

Și totuși, dat fiind că acest tip de discriminare s-a dovedit a fi sistematic și constituie nu numai o amenințare pentru supraviețuirea unui anumit sex și chiar pentru ființa umană ca atare, dar și un atac asupra demnității și statutului membrilor sexului defavorizat, vom avea suficiente motive spre a ne îndoi de moralitatea acestui tip de discriminare și pentru a încerca să reglementăm un asemenea comportament. Și totuși, ipoteza că selecția sexelor reprezintă o amenințare pentru supraviețuirea omenirii este deocamdată, din multe motive, foarte puțin plauzibilă.

Ar trebui să reținem că preferința de a aduce pe lume un copil de un anumit sex în nici un caz nu implică o formă de discriminare împotriva membrilor celuilalt sex, așa cum nici alegerea de a te căsători cu un coreligionar, un compatriot sau cu un reprezentant al aceleiași clase nu reprezintă o discriminare împotriva celorlalte religii, popoare, rase sau clase[29].

Mai mult, reglementarea cerută pentru a păstra un echilibru dorit și necesar într-o anumită comunitate poate foarte bine să nu fie asigurată de legislație sau printr-o interdicție. Sistemul de impozite, de exemplu, poate fi folosit în mod rațional pentru a oferi stimulente sau pentru a descuraja un comportament care i-ar lipsi pe oameni de o alegere justificată din punct de vedere moral, avertizînd totodată asupra a ceea ce ar putea fi perceput ca o catastrofă.

Așa cum am mai arătat, am îndoieli serioase că ar exista ceva greșit în legătură cu această selecție pentru sex, chiar și în forma ei extremă care ar duce la o lume doar de bărbați sau doar de femei, atîta timp cît asemenea oameni se pot reproduce și pot evita alte greșeli de ordin moral și atîta vreme cît se așteaptă ca ei să fie fericiți. Sigur că există și proteste vehemente și pentru că am analizat pe larg în altă parte posibilitatea de a se crea o lume exclusiv de femei, precum și argumentele pro și contra, nu le voi repeta aici[30].

Poate că totuși există și alte pericole. Edward Yoxen consideră că una dintre principalele primejdii o constituie nu un dezechilibru între sexe, ci „faptul că tot mai puține femei se vor naște primele într-o familie"[31]. El vede în felul următor problema, și anume că „aceste efecte psihologice cumulative în privința preferințelor generale de sex motivează fami-

lii întregi. O formă o constituie dorința pătimașă ca primul copil să fie băiat, indiferent dacă va fi sau nu urmat de un alt copil. O alta mai puțin îngrijorătoare este dorința de a avea un echilibru în familiile mici, în care să existe cel puțin un băiat și o fată". „Primul aspect", consideră Yoxen, „sugerează o formă înrăită de șovinism masculin însoțit de un profund scepticism în privința a ceea ce sînt în stare să facă femeile, în vreme ce cel de-al doilea recunoaște că sexele sînt diferite, fiecare avînd valoarea sa, chiar dacă băieții sînt în general concepuți primii."[32]

Un posibil pericol aici, pe lîngă sexism, îl constituie resentimentele pe care le-ar putea avea copiii față de alegerea părinților. Copiii, indiferent de sex, s-ar putea să se simtă jigniți de faptul că au fost „făcuți la comandă" și să le poarte pică părinților fiindcă au acționat ca atare. Și totuși, sînt aproape convins că nu există nici un fel de argumente coerente care să justifice dreptul de a fi protejați de resentimente, iar copiilor în chestiune li se va părea de-a dreptul salutar să își verse tot focul pe alegerea părinților, deși, dacă stăm să ne gîndim, fără ei nici n-ar fi existat. Dacă s-ar fi făcut altă selecție, s-ar fi născut alt copil, așa încît copiii ar trebui mai degrabă să fie lăsați să se adape de la acest izvor de idei care pun problema alegerii libere în acest fel, decît să se încerce reglementarea acestor chestiuni prin legislație sau constrîngere.

În ciuda pericolelor, sînt de acord cu concluzia lui Yoxen: „Zeflemeaua amabilă și criticile sînt de preferat, fiind mai productive pe termen lung. În privința predeterminării sexului, așa este mai bine să se păstreze un anumit grad de libertate procreativă și să se discute pe larg cu oamenii cum ar putea beneficia de ea și nu să le fie refuzată"[33]. Chiar dacă va exista un control prin impozite sau prin alte modalități de stimulare, ispita de a apela la metodele punitive de control va continua să existe și va fi mult prea la îndemînă pentru a se comite abuzuri. Chiar și metodele de stimulare sau de impozitare pot deveni punitive față de acele grupuri de persoane care sînt mai înclinate să-i cadă pradă. Mai mult, așa cum am sugerat deja, preferința față de un anumit sex nu este neapărat o formă de sexism, iar misiunea de a examina motivațiile sau efectele anumitor selecții este una imposibilă. De departe este mai bine să apărăm libertatea și să luptăm împotriva prejudecăților prin toate mijloacele.

Dreptul de a alege pentru altcineva anumite trăsături care pot fi modificate genetic la om sau pot fi obţinute, să zicem, prin selecţia gameţilor este, după părerea mea, întru totul onorabil. Nu e deloc greşit să speri că poţi avea un copil sănătos, cu ochi căprui, cu părul creţ, şi plin de viaţă. Poate fi cineva acuzat în vreun fel că greşeşte atunci cînd se asigură că va avea un asemenea prunc? Atîta vreme cît n-ar fi greşit ca Dumnezeu sau Mama Natură să ne îndeplinească această dorinţă, ar fi oare greşit să ne-o îndeplinim singuri? Cu siguranţă va exista diversitatea necesară de dorinţe, astfel încît omenirea să continue să înflorească în miliarde de feluri, reducîndu-se totodată şansele înfloririi, deziluziilor sau a diferitelor forme de infirmitate. Dacă putem alege în momentul reproducerii, trebuie doar să nu se ajungă la pericolul unei standardizări. Dacă se va întîmpla aşa ceva, vom putea să revizuim problema dorinţei de a fi mereu stăpîni pe situaţie. Fără îndoială că nici o problemă nu este vreodată definitiv rezolvată.

Presupun desigur că nu există efecte secundare adverse în cazul acestui procedeu necesar a fi utilizat pentru a se îndeplini anumite dorinţe ale viitorilor părinţi şi nici alte pericole ascunse. Dacă aşa stau lucrurile, nu înţeleg de ce oamenii n-ar putea să fie un fel de zîne şi vrăjitori, cel puţin atît cît permit preceptele morale.

Este momentul să trecem la un alt subiect referitor la aceste trăsături care vor fi consecinţa producerii lor deliberate. Acesta va fi subiectul următoarelor două capitole.

8

Schimbarea lumii

Oare schimbăm lumea sau schimbăm oamenii?

Cei mai străluciți filozofi, de la Platon la Marx și mai departe, au acceptat faptul că misiunea filozofiei nu este doar să înțeleagă lumea, ci și s-o schimbe. Așa cum remarca Marx (deși este posibil să fi fost chiar Platon), „filozofii au interpretat doar lumea în diverse feluri; totuși, important e ca ea să fie schimbată“[1]. Sigur că aceasta nu înseamnă că n-ar trebui să încercăm să înțelegem lumea. N-am putea să știm cum sau de ce să schimbăm lucrurile fără a le înțelege, dar lozinca lui Marx ne amintește că este prea puțin doar să înțelegem, fără a încerca să aplicăm această înțelegere pentru a face lumea mai bună.

Progresele făcute la nivelul ingineriei medicale moleculare au scos în evidență o dilemă. Cu cît puterile noastre de a schimba oamenii cresc, cu atît motivația noastră pentru a schimba lumea scade. O a doua problemă se referă la felul în care forța noastră de a schimba natura unor oameni, de a crea noi specii, generează întrebări foarte profunde nu numai despre natura umană, ci și despre dreptate.

Trebuie să analizăm cu grijă fiecare dintre aceste două puncte de vedere care vor constitui subiectul următorului capitol. Înainte de a le examina însă, trebuie să descurcăm cîteva lucruri rămase încurcate. Ele reprezintă o serie întreagă de argumente împotriva modificărilor genetice la om. Descurcarea acestor ițe și examinarea atentă a diverselor componente vor prefața aceste dezbateri.

Diferența de ordin moral între modificările asupra liniei somatice și asupra liniei germinale

Deja am analizat diferența dintre modificările ce se pot face la nivelul liniei somatice a unui individ și cele ce se pot face la nivelul liniei germinale. Diferența care ne interesează constă în faptul că modificările pe linie somatică sînt schimbări care vor crea o nouă structură genetică a individului, dar nu se vor transmite urmașilor. Schimbările la nivelul liniei germinale, pe de altă parte, vor modifica structura genetică a individului, astfel încît să fie transmisibile la nesfîrșit generațiilor următoare.

Cîțiva scriitori recenți au insistat asupra importanței morale a acestei distincții și au susținut că ar trebui interzise sau măcar să existe un moratoriu în privința modificărilor la nivelul liniei germinale. Raportul Glover prezentat în cadrul Comisiei Europene[2], de exemplu, sugerează fără echivoc că ar trebui să existe un moratoriu în privința ingineriei genetice pozitive. În termeni mai duri, cei doi autori ai unei cărți[3] despre etica ingineriei genetice condamnă într-un glas ideea modificării liniei germinale. E interesant de observat că după clonarea lui Dolly, despre care am discutat în capitolul 1, s-a eliminat într-o oarecare măsură distincția dintre așa-numitele linii germinală și somatică. Atunci cînd au făcut un transfer de nucleu de la o celulă adultă într-un ovul fără nucleu al altcuiva, Wilmut și colegii săi au transformat celulele somatice adulte în celulele germinale. Acest lucru demonstrează că în principiu orice celulă somatică poate, dacă este manevrată cum trebuie, să devină o celulă germinală. Suzuki și Knudtson și-au intitulat cartea *Genethics* și și-au propus identificarea a nouă „principii gen-etice", principii etice care ar trebui să guverneze dezvoltarea tehnicilor de inginerie genetică. Această carte, după cum deja este mai mult decît evident, este foarte „lucrată" din punct de vedere lingvistic; totodată însă, este insuficient tratată problema etică. Ea reprezintă însă una dintre puținele lucrări actuale care are multe de spus despre știință, aceasta reprezentînd trăsătura sa salvatoare. Dintre așa-zisele principii gen-etice pe care le identifică autorul, o parte sînt foarte puțin plauzibile spre a căpăta statutul de principii etice, fiind simple platitudini sau simple predici. Cel de-al patrulea principiu este cel care ne preocupă în acest moment, stipulînd că:

> În vreme ce modificarea genetică a celulelor somatice umane este o chestiune de alegere personală, modificarea celulelor germinale nu intră în aceeași categorie. Terapia cu celulele germinale fără consimțămîntul tuturor membrilor societății ar trebui să fie interzisă în mod explicit[4].

Chiar dacă nu intră în atenția noastră, este important să observăm neajunsurile formulării acestui principiu. Ea este una foarte „protocolară", prin aceasta înțelegînd că scăpările pe care le conține pornesc de la faptul că nu se examinează dacă nu cumva există niște argumente în favoarea ideii. În primul rînd, este vorba despre abordarea aceasta ciudată la nivelul alegerii personale sau a autonomiei. Principiul autonomiei își trage forța tocmai din faptul că este un principiu de autodeterminare care protejează drepturile omului și capacitatea acestuia de a face alegeri personale prin care să își poată determina propria soartă. Dar în acest caz Suzuki și Knudtson par a fi încîntați să apere drepturile cuiva (ale oricui?) de a determina structura genetică a altcuiva și o fac în numele autonomiei. Acest sistem cel mai adesea se numește paternalism și chiar dacă este justificabil, justificarea lui trebuie să pornească de la motivații de ordin moral pentru schimbarea structurii genetice a altor oameni și nu de la o exprimare vagă și evazivă în sensul liberului arbitru.

În al doilea rînd, este vorba despre folosirea tendențioasă a termenului „modificare". Sigur că nimeni nu ar trebui să intervină asupra genelor altcuiva. Dar oare ele n-ar trebui îndreptate dacă sînt imperfecte sau îmbunătățite dacă nu sînt îndeajuns de avantajoase? În final apare și apelul la democrație. În primul rînd, nici o teorie democratică nu a beneficiat de unanimitate. Dacă argumentele și rațiunile morale în privința modificărilor genetice sînt copleșitoare, oare putem îngădui ca o persoană care se abține să poată sabota toată această încercare complicată? Pe de altă parte, dacă argumentele sînt la fel de convingătoare în cealaltă direcție, Suzuki și Knudtson sînt de părere că această idee, și anume că omenirea este adusă la pieire, trebuie să fie acceptată și considerată etică doar pentru că a existat un consens?

Trebuie să ne oprim acum și asupra unor argumente mai substanțiale aduse împotriva ingineriei genetice. Primul ar fi utilitatea afecțiunilor genetice.

1. Argumentul utilității

Acesta este un argument și pro și contra terapiei asupra liniei germinale. Argumentul utilitar în favoarea acționării pe linie germinală și nu somatică este următorul: dacă cineva este purtătorul unei gene afectate, ea va fi transmisă mai departe urmașilor și în continuare tuturor generațiilor viitoare. O intervenție de ordin somatic la nivelul genei afectate va muri o dată cu persoana căreia i s-a aplicat, astfel încît urmașilor săi va trebui să li se facă o nouă intervenție. Dacă însă acționăm la nivelul celulei germinale, ea va fi transmisă la nesfîrșit și necesitatea de a face noi intervenții la fiecare generație ar putea fi evitată. Sigur că aceasta va însemna o îmbunătățire maximă și o reducere la minimum a costurilor.

Astfel încît interzicerea terapiei asupra liniei germinale îi va tenta doar pe cei care consideră că să faci un bine minor este mai util din punct de vedere moral decît să faci un bine major. Și totuși, adesea se susține că boala celulelor bolnave reprezintă un argument suficient de cutremurător împotriva unor asemenea accese de optimism naiv.

Cazul celulei bolnave

Afecțiunea generată de celula bolnavă sau anemia celulei bolnave, cum i se mai spune, este o maladie genetică la nivel sangvin, destul de rară, care apare mai ales la populația de culoare din Africa sau la descendenții populației africane stabiliți în alte părți ale lumii. E una dintre acele maladii genetice (boala Tay-sachs este o alta care îi afectează în special pe evreii din Europa) care îi atinge în mod deosebit pe reprezentanții unei anumite categorii de oameni. E foarte dureroasă, slăbește organismul și scurtează viața. Nu există nici un tratament eficient sau vreunul pe termen scurt pentru această afecțiune, dar izolarea genei care se face vinovată de această boală, precum și terapia prin gene oferă o oarecare șansă de a îndrepta și de a preveni această situație.

Motivul pentru care această maladie îi interesează pe cei care nu doresc terapia prin gene este că genotipul care are o asemenea celulă s-a constatat că este rezistent la malarie. Sigur că e destul de greu de știut cum s-ar putea transforma

această presupunere în faptă. Suzuki și Knudtson tocmai au trecut printr-o asemenea dificilă experiență:

> Mesajul în avantajul selectării celulei bolnave heterozigote nu constă în faptul că ea ar putea fi păstrată pentru totdeauna în genomul uman ca un fel de specie rară pe cale de dispariție... Povestea acestei maladii nu poate fi considerată mai prejos decît uluitoarea capacitate a altor celule la fel de problematice care pot oferi simultan avantaje și dezavantaje — în funcție de cantitatea în care există și de mediul în care se dezvoltă[5].

Mesajul sau lecția lui Suzuki și a lui Knudtson s-ar putea rezuma la următoarele întrebări retorice:

> cîte alte gene „afectate" ce se fac răspunzătoare de diverse maladii ereditare vor trebui să se acieze spre a li se înțelege valoarea în lanțul evoluției? Pînă cînd vom ști destul de multe despre genetica umană pentru a le înțelege rolul în cadrul evoluției, oare ce preț va trebui să plătim atîta vreme cît sîntem mai mult decît zeloși în a „vindeca" aceste afecțiuni genetice...?[6]

În concluzie, sîntem poftiți să ne însușim ideea că nu ar trebui să pierdem ceea ce ar putea fi o resursă genetică de preț încercînd să eliminăm complet o genă dăunătoare.

În ceea ce privește afecțiunea celulei bolnave, ea este una dintre foarte puținele[7] care presupun anumite condiții în care pot deveni un avantaj genetic compensatoriu. Sigur că nu știm cîte altele ar putea fi la fel, dar prima întrebare care se pune este: cît de mare poate fi avantajul compensatoriu? Oare n-ar fi mai bine să încercăm să reducem răspîndirea acestei maladii și să continuăm să luptăm împotriva malariei prin alte mijloace ce ne sînt la îndemînă — începînd cu eradicarea țînțarilor purtători de malarie sau prin folosirea unor medicamente foarte eficiente pe care deja le avem? Avantajul în crearea unui organism rezistent la malarie nu este atît de mare pe cît e suferința în cazul maladiei celulei bolnave.

Sigur că vor exista persoane care vor obiecta și vor spune „da" în acest caz, dar vor insista că maladia celulei bolnave arată de fapt primejdiile nevăzute și imprevizibile în cazul ingineriei genetice.

Schimbarea domnilor, bucuria nebunilor

Din nou se pune o problemă de ordin general. Orice schimbare poate avea consecințe nevăzute și imprevizibile.

Dacă îndepărtăm, așa cum am mai discutat, o boală precum variola din ecosistem nu știm care ar putea fi efectul acestei modificări la nivelul echilibrului natural. Poate că variola era utilă în prevenirea altor boli cumplite sau a evoluției unor specii rapace? Argumentul zicalei „Schimbarea domnilor, bucuria nebunilor" sigur că se referă la chestiuni mult mai vaste, dar în special la nebuni[8]. Ceea ce contează aici este că un asemenea argument se bazează pe dezavantajele conviețuirii cu un adevărat nebun. Chiar dacă este acceptabil și există o motivație substanțială pentru a ne teme de o alternativă și mai rea, totuși cred că ar trebui să fim prudenți. Dar nu cred că e prudent să continuăm să suferim de o boală cumplită de teama uneia mai rele care este undeva îndepărtată în timp și doar probabilă.

Sînt oare cu adevărat cu probleme genele „cu probleme"?

Sugestia lui Suzuki și a lui Knudtson ar fi că nu există gene bolnave, ci doar temporar cu probleme. Să analizăm puțin acest lucru. Să zicem că ar fi așa: soluția lor și a altora ar fi o concentrare exclusivă asupra modificărilor somatice. E mai bine, sau cel puțin așa se argumentează, să operezi modificări somatice la generațiile succesive decît să faci una o dată pentru totdeauna la nivelul germenilor cu niște consecințe imprevizibile.

Una dintre problemele acestei „soluții" este că anulează unul dintre presupusele avantaje în a opta pentru modificările somatice și nu asupra liniei germinale. Suzuki și Knudtson au insistat de fapt asupra întrebării: „Cîte alte gene «cu probleme» ce se fac răspunzătoare de diverse dereglări vor trebui să se acuieze pentru a li se înțelege valoarea în lanțul evoluției?" Logica întrebării lor este să ne amintească faptul că trebuie să ne asigurăm că avem de cîștigat de pe urma înțelegerii acestei valori. Dar dacă permitem modificările somatice la fiecare generație în parte pentru a elimina genele „cu probleme", exact ceea ce s-ar putea face direct prin terapia asupra liniei germinale, nu vom afla niciodată care sînt avantajele majore ce pot decurge din diverse condiții specifice de mediu. Singura modalitate de a încerca să testăm ipotezele lui Suzuki și Knudtson este să lăsăm cîțiva „cobai" cu afecțiuni genetice să sufere generații întregi, în vreme ce

noi aşteptăm să descoperim avantajele nevăzute pe care le-ar putea oferi o asemenea afecţiune pentru noi toţi[9].

Sigur că am putea prevedea un anumit avantaj pe care l-ar oferi o genă „cu probleme" (rezistenţa la radiaţii eventual) şi am putea estima care ar fi beneficiul probabil de pe urma acestui avantaj, ceea ce ar motiva păstrarea afecţiuni cu pricina. Avantajul însă, precum şi probabilitatea ca noi să avem într-adevăr nevoie de el (respectiv rezolvarea într-un alt mod a problemei) ar trebui să fie net substanţiale în raport cu costurile morale ale condamnării unor indivizi să suporte efectele cumplite ale acestei boli.

Există şi o a doua trăsătură a acestei aşa-zise salvări ce nu îşi dezvăluie avantajele imediat. Dacă ni se pare normal să facem schimbări somatice la fiecare generaţie în parte, de ce n-am schimba şi ceva la nivelul liniei germinale, ştiind că putem să readucem în faza iniţială aceste schimbări dacă lucrurile nu ies bine, rămînînd mereu pe fază în cazul unei asemenea posibilităţi.

În cel mai fericit caz ar putea fi vorba despre o revenire a modificării genetice şi în cel mai rău caz ar fi vorba despre schimbări somatice succesive la fiecare generaţie în parte pentru a repara acest rău. Dar oare ce poate fi mai rău decît să contemplăm neputincioşi schimbările somatice la fiecare generaţie în parte, pentru că ele au fost considerate ca acceptabile iniţial, cînd ştim că s-ar fi putut foarte bine să nu mai fie nevoie de ele?

Sigur că toate acestea presupun o tehnologie adecvată, în special capacitatea de a detecta gena respectivă. De asemenea, avem toate motivele să spunem că dacă ne lipseşte tehnologia nu trebuie să ne implicăm într-un asemenea proces. Dar este nevoie de tehnologie adecvată şi în cazul modificărilor somatice, iar în actuala fază de dezvoltare a ştiinţei modificările liniei germinale par a fi mai simple şi mai eficiente decît cele somatice. Într-adevăr, dacă această schimbare presupune introducerea unei gene complet noi la nivelul genomului uman, ea va fi mai uşor de identificat decît modificările din genele existente şi deci va fi mai simplu de schimbat la loc. Dar vom reveni la momentul potrivit la acest subiect[10].

2. Argumentul împotriva eugeniei

Un al doilea argument împotriva terapiei prin modificarea liniei germinale, care de fapt este un argument împotri-

va modificării genetice, ridică problema eugeniei pozitive. Sau, așa cum spun Suzuki și Knudtson:

> Sublinierea scopurilor altruiste în cazul terapiei genetice poate duce la o percepție periculoasă conform căreia o genă cu probleme poate oarecum să fie eradicată în mod deliberat din genomul uman. Istoria geneticii sugerează că o dată ce o trăsătură umană — cum ar fi, de exemplu, culoarea pielii sau moleculele mutante de hemoglobină sau un IQ foarte scăzut — a fost deja etichetată ca un „defect" genetic, ne putem aștepta să se ridice voci care în cele din urmă să ceară o eliminare sistematică a acestor trăsături în numele unei igiene genetice[11].

Principalul argument de aici a fost luat în derîdere de către F.M. Cornford[12]: „Cîteva motive contra atunci cînd este vorba să faci ceva neutralizează toate argumentele pozitive." Această sugestie total greșită și care implicit îi face și pe alții să greșească constă în faptul că anumite trăsături supărătoare, imperfecte, care pot infirmiza sînt socotite a sta la baza definirii celor care le posedă, persoanele respective fiind considerate supărătoare, imperfecte sau cu o infirmitate *ca persoane* într-un oarecare sens existențial, drept care ele ar fi mai puțin umane sau mai puțin persoane, fiind pasibile de a fi eliminate.

Nu există o diferență logică aici între încercarea de a elimina o trăsătură prin mijloace genetice sau prin altele cu care sîntem mai familiarizați. Puteți să porniți de la orice tulburare nu foarte gravă, dar supărătoare, să zicem miopia sau daltonismul, pojarul sau o aluniță: încercarea de a îndrepta, de a vindeca sau de a ameliora aceste situații nu implică faptul că persoana respectivă n-ar merita să trăiască pe pămînt. Și totuși, gîndiți-vă cît de mult și-ar dori cineva să îndrepte aceste neajunsuri, ca să nu mai vorbim de altele, cum ar fi inteligența sau IQ-ul care nu se pot obține decît printr-o modificare genetică; oare este ceva diabolic (sau fascist) să-ți dorești să îmbunătățești sau (Doamne ferește!) să încerci să îmbunătățești nivelul de inteligență al copiilor? Și așa cum am întrebat mai înainte, dacă nu este greșit să încerci să îmbunătățești ceva cum ar fi inteligența prin educație, atunci de ce ar fi greșit să îmbunătățești ceva printr-o modificare genetică?

Sigur că aceasta ar presupune ca modificarea genetică a unor trăsături sau a unor stări ca cele pe care le-am enumerat să fie posibilă și sigură. Și atunci care ar mai fi obiecția?

Are cineva ceva împotrivă dacă vrem să îmbunătățim condiția umană? Orice ființă umană ar trebui să aibă acest scop în viață.

Și așa ajungem la noi obiecții, de data aceasta de ordin practic. Din nou preferăm să utilizăm o formulare a acestor argumente datorate lui Suzuki și Knudtson. Ei vin cu două obiecții complementare. Pe cea dintîi am putea-o supranumi argumentul împotriva grădinăritului.

3. Argumentul împotriva grădinăritului

Acest argument derivă dintr-un avertisment foarte frapant și sonor:

> Ideea că genomul uman este un fel de grădină genetică din care pur și simplu pot fi smulse neajunsurile ereditare asemeni buruienilor este greșită și primejdios de naivă[13].

Grădinile din care nu se plivesc buruienile sînt întotdeauna unele sălbatice; așa încît avem nevoie de un argument foarte puternic ca să părăsim o grădină a sufletului și să o lăsăm în paragină. Argumentul care susține această idee este prezentat după cum urmează:

> Mai întîi, nici o boală genetică nu poate fi definită decît provizoriu. O genă care nu reușește să ne satisfacă așteptările în anumite condiții de hrană, climă și mediu poate evolua cu totul diferit și chiar mulțumitor în alte condiții. În acest sens, „imperfecțiunea" poate fi doar o chestiune trecătoare. Prin simpla identificare a soluțiilor nutritive sau de mediu prin care efectele nocive ale acestei gene mutante ar putea fi stăvilite s-ar putea trata anumite afecțiuni ereditare fără a se ajunge la intervenții genetice[14].

Chiar dacă apare în contextul sumbru al „pericolelor terapiei genetice", această obiecție este evident nu neapărat o obiecție, ci mai degrabă un mijloc de a ne aduce aminte că există mai multe strategii posibile pentru a lupta împotriva afecțiunilor genetice sau chiar pentru a scăpa de ele. Deci, problema morală este categoric următoarea: dacă sîntem confruntați cu o boală genetică gravă, care presupune multă suferință, infirmitate sau chiar o moarte prematură, va trebui să încercăm s-o vindecăm cum putem. Și trebuie să facem aceasta cît mai eficient și cît mai repede, pentru că orice amînare va însemna pierderi de vieți omenești sau suferință. Dacă avem la dispoziție o terapie genetică și mai

există și o cale „prin ocolire", atunci cu siguranță ar trebui să analizăm atent situația.

Și totuși, presupunerea lui Suzuki și a lui Knudtson pare a fi că soluția ingineriei genetice nu trebuie să fie folosită decît ca ultima posibilă. Pînă acum nu am găsit nici un argument suficient de convingător în acest sens, deși am examinat deja toate argumentele disponibile. Firește că ceea ce ar trebui să facem este să comparăm toate soluțiile posibile și s-o alegem pe cea mai bună. Sigur că aceasta va fi spre binele nostru al tuturor — spre binele lumii, și nu numai spre binele celor care își asumă un risc imediat. Și totuși, pericolele pentru cei care nu-și asumă un risc imediat, inclusiv pentru generațiile viitoare, nu sînt considerate automat mai grave din punct de vedere moral decît soarta celor ce se află în prezent într-o situație riscantă. Sigur că fiecare om în parte contează. Numai că pericolele reale și actuale sînt mult mai urgente decît niște primejdii îndepărtate și mai puțin probabile. Trebuie să acceptăm cu toții că salvările sînt rareori lipsite de risc. Obligația de a ne salva aproapele[15], mai ales de la moarte sau de la pericolul de moarte, n-ar mai exista dacă ar fi ignorată ori de cîte ori ar fi implicată și o doză de risc. Nu putem întotdeauna să alegem datoria față de viitorii oameni care ar putea exista fără să ne pese de aproapele nostru real și prezent. Și totuși așa ceva se întîmplă cînd se preferă automat soluțiile ocolite. Datoria față de cei care nu există ci sînt doar o presupunere îndepărtată nu trebuie să primeze față de cea în care sînt implicați cei supuși deja primejdiei. Chiar dacă îndepărtarea în timp nu reduce întotdeauna o probabilitate, acest lucru se întîmplă cel mai adesea și el trebuie luat în calcul.

Sigur că riscurile imediate trebuie cîntărite cu grijă și cînd sînt substanțiale și foarte probabile și pot produce mai mult rău pentru generațiile viitoare decît ar provoca în prezent evitarea lor și dacă nu mai există măsuri alternative pentru a scăpa de acest rău iminent, atunci și numai atunci sîntem îndreptățiți să sacrificăm niște vieți reale în ideea de a nu se întîmpla ulterior o tragedie și mai mare. Trebuie să fim convinși că aceasta este alternativa cu care ne confruntăm și nu să ne sustragem de la obligațiile noastre față de cei pe care i-am fi putut ajuta pentru că avem niște vagi temeri în legătură cu ceea ce s-ar putea întîmpla în viitor și

pentru că sperăm ca în cele din urmă să găsim un leac alternativ.

Ar fi mult mai corect și mai uman să sperăm că atunci cînd și dacă se va întîmpla ceva rău vom fi progresat atît de mult, încît vom avea alte metode pentru a controla acest rău.

Trecerea la următorul subiect ne scoate din grădina neplivită a unui ecosistem sfînt și fosilizat, trimițîndu-ne într-o altă parte a pădurii.

> În același timp există o nesfîrșită sursă de îmbolnăvire prin ADN, așa cum există el la nivelul genomului uman ca rezultat al unor mutații întîmplătoare. Imperfecțiunea genetică este o trăsătură a procesului erediatr uman ce nu poate fi evitată; ea este parte componentă a noastră, a oamenilor. Și, ca sursă atît a variabilității genetice de care depinde selecția naturală, cît și a erorilor inevitabile care uneori determină boli genetice, această imperfecțiune este întotdeauna cu dublu tăiș[16].

Deci se pare că există două aspecte principale. Primul ar fi că „imperfecțiunea genetică... este parte componentă a noastră, a oamenilor". Și cel de-al doilea că „imperfecțiunea genetică... este sursa... variabilității genetice de care depinde selecția naturală..." Ce putem face cu aceste două idei?

4. Eroarea genetică este umană

În sensul în care eroarea genetică este umană, ea poate fi deopotrivă și animală. Toate celelalte specii pot fi victimele unor asemenea erori, iar această vulnerabilitate nu face distincție între oameni și alte specii, așa cum nici omul nu este cu nimic diferit din punctul acesta de vedere.

Suzuki și Knudtson au interpretat textul lui Shakespeare poate prea literal. Cînd Hamlet pomenește de „droaia de izbeliști ce-s date cărnii"[17] nu este vorba de un adevăr general valabil la nivelul naturii umane și nici de un număr exact de izbeliști pe care le presupune aceasta — cum ar fi genele din genomul uman, poate — astfel încît dacă una dintre aceste izbeliști ar putea fi îndepărtata n-am mai fi oameni. Chiar dacă este absolut imposibil să reduci la zero loviturile soartei, rolul unui agent moral este să le reducă atît cît este omenește posibil. Acesta, între altele, este rolul medicinii. Noi nu sîntem mai puțin oameni pentru că nu trebuie să ne

mai temem de ciumă sau de variolă, iar cei care sînt imuni artificial la tetanos nu sînt din cauza aceasta niște monștri. Același lucru este valabil și în cazul imunității genetice. Chiar dacă este omenește să greșești din punct de vedere genetic, este inuman să lași pe un altul să sufere de niște lovituri ale soartei care nu sînt absolut necesare.

Erezia aici, și de data aceasta este firesc să folosesc un termen atît de dur și de concret cum este erezia, constă în faptul că natura umană reprezintă descrierea sa completă într-un anumit moment în timp. Cu alte cuvinte, natura umană este natura oamenilor care trăiesc acum. Natura umană se schimbă și evoluează permanent și noi sîntem foarte diferiți de strămoșii noștri. Urmașii noștri, în cazul în care specia va supraviețui, vor fi diferiți de noi în diverse feluri greu de ghicit. Noi ne-am schimbat și putem să ne schimbăm în continuare radical, și totuși să rămînem oameni. Aceasta înseamnă că există anumite trăsături obligatoriu umane, pe care ne dorim să le avem. Ceea ce mai trebuie spus este că nu toate dorințele noastre au un statut moral egal. O parte dintre lucrurile pe care le vrem sînt rele sau dăunătoare. Avem dreptul să ne satisfacem anumite dorințe, dar nu avem dreptul să impunem anumite consecințe ale acestor dorințe altora.

Este greu de crezut că cineva ar dori ca altcineva să fie astfel structurat încît să sufere și eventual să moară de tînăr atîta vreme cît există o alternativă disponibilă. Este clar că o asemenea alegere nu poate fi una de ordin moral și nici nu poate sta la baza unui principiu etic[18].

5. O paletă mai largă

Dorința de a avea o paletă mai largă, de a exista o diversitate este una străveche și foarte sănătoasă. Atunci cînd și-au însușit-o cu atîta convingere Suzuki și Knudtson, ei practic s-au înscris în rîndurile celor care reprezintă o lungă tradiție în a respecta multitudinea de reușite umane. Problema este însă că ei se înregimentează greșit.

Cel de-al optulea principiu „genetic" este:

> Diversitatea genetică atît la nivelul speciei umane, cît și al celor non-umane, este o resursă planetară foarte prețioasă și este în interesul nostru să monitorizăm și să păstrăm această diversitate[19].

Un asemenea principiu nu poate decît să fie acceptat. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie respinsă terapia prin gene sau că trebuie înfierate modificările genetice. Există aici un oarecare echivoc în privința înțelesului cuvîntului „diversitate". Diversitatea genetică este diversitatea tipurilor de gene pe care le are oricine. Importanța diversității genetice constă în faptul că se pare că ea conferă capacitatea de rezistență la boli și accidente, pe de o parte, și forța organismului de a se adapta, pe de altă parte. Diversitatea umană, în schimb, este mai degrabă „o varietate de fenotip" și rezultă din interacțiunea genelor între ele și cu mediul înconjurător. S-a estimat că există 100 000 de gene în genomul uman cuprinse în peste 3 500 de milioane de perechi posibile din care fiecare poate conta semnificativ.

Chiar și anularea a una sau două gene, poate chiar și a zece sau douăzeci de gene afectate sau modificarea unui număr similar de perechi fundamentale[20] nu înseamnă o contribuție semnificativă la diversitatea genetică sau la cea umană sau o lipsă de diversitate. Trebuie să ne amintim că unele modificări (poate cele mai multe) nu presupun anularea unor gene, ci repararea sau modificarea uneia dintre ele sau poate, așa cum am văzut deja, introducerea uneia suplimentare complet noi.

În momentul de față, tehnologia este abia la început și e mai mult decît probabil ca întregi secvențe de ADN ce conțin, poate mii de perechi de bază, să fie anulate și înlocuite prin terapia genetică. Și totuși, pe măsură ce tehnicile devin tot mai evoluate, porțiuni tot mai mici de ADN pot fi identificate spre a fi îndreptate, îndepărtate sau înlocuite.

Dar chiar și în cel mai cumplit caz din perspectiva anulării unei gene, ea nu va afecta decît infinitezimal cantitatea de gene din persoana respectivă. Mai mult, pentru viitorul apropiat, numărul de oameni care vor fi supuși ingineriei genetice va fi atît de mic la nivelul populației umane per total, încît nu există propriu-zis o amenințare în privința diversității umane. Chiar dacă pînă la urmă vom reuși să avem niște avantaje de pe urma îmbunătățirilor obținute prin ingineria genetică, nu există nici un motiv să ne temem că s-ar diminua în vreun fel diversitatea umană. Ba chiar, ingineria genetică poate spori diversitatea și sigur că nu trebuie să presupunem că nu vom fi capabili să sporim „artificial"

diversitatea prin inginerie genetică în viitor pentru a reface echilibrul care ar putea, *per impossibile,* să se strice.

6. Înțelesul noțiunii de diversitate

De asemenea, nu trebuie să uităm diferitele concepte ale diversității genetice și umane pe care le-am trecut deja în revistă. Atunci cînd se pune problema reducerii diversității sîntem poftiți să ne gîndim la termenul de „diversitate" așa cum este el interpretat cel mai adesea, adică o diversitate umană și nu o diversitate genetică. Așa cum se înțelege această noțiune de obicei, ea se referă la felul cum arată oamenii și la ce pot ei face. În ceea ce privește prima parte a enunțului, lucrurile nu se pot schimba radical, iar în ceea ce privește partea a doua, ele pot fi sporite prin terapie genetică, și nicidecum reduse. Aceasta pentru că afecțiunile genetice de obicei scad capacitățile individului în două moduri. În primul rînd fizic și mental, pentru că există anumite restricții, și în al doilea rînd, prin scurtarea vieții lor. Dacă mai mulți oameni ar trăi mai mult și ar fi mai puțin îngrădiți în mișcări, diversitatea umană ar fi mult mai mare și nicidecum mai mică. Evident că Suzuki și Knudtson nu vor încerca să analizeze acest aspect, dar atunci și obiecțiile și motivațiile pentru temerile lor vor avea mai puțină forță. Trebuie să nu uităm că diversitatea genetică înțeleasă într-un sens mai restrîns nu este bună decît pentru două lucruri. Fie sporește diversitatea umană în general, fie sporește adaptabilitatea oamenilor și șansele lor de a se confrunta cu noi primejdii de diverse feluri. Așa cum spuneam, e greu de crezut că îndepărtarea sau modificarea genelor care duc la apariția unor boli va altera în vreun fel varietatea genetică a oamenilor, sau va determina o schimbare semnificativă, iar această concluzie este practic anulată de ultimele argumente ale lui Suzuki și Knudtson, la care ne vom referi în cele ce urmează.

Mai mult, mi se pare că este puțin exagerat să mai insistăm asupra faptului că noi oamenii ar trebui să rămînem sensibili la anumite maladii ereditare în speranța că această vulnerabilitate va diminua sensibilitatea noastră la boli într-un viitor nedefinit.

7. Oricum e imposibil!

În final, Suzuki și Knudtson vin cu o serie de obiecții prin care susțin că ingineria genetică este oricum imposibilă sau în nici un caz nu se poate face la o scară utilă.

> Să încerci să elimini o... genă care cauzează o afecțiune genetică ar însemna nu doar să tratezi ocazional acești pacienți... persoane care suferă de maladia respectivă, dar și... purtătorii. Aceasta presupune niște programe de monitorizare genetică extrem de ample care să funcționeze la nivelul genotipului, deci pentru toată populația umană din care marea majoritate este totuși sănătoasă. Un program mai puțin ambițios se referă doar la îndreptarea unor gene ale... unor persoane (aflate în primejdie) și la eliminarea alelelor afectate (genele care transmit trăsăturile ereditare) din genomul uman, numai că aceasta ridică alte probleme. Scăderea frecvenței cu care apar genele afectate va reprezenta în final o rată foarte scăzută a acestora. Pe măsură ce frecvența va scădea costul diagnosticării fiecărui caz va crește corespunzător, așa că acest tip de eugenie negativă este total ineficient pentru că va fi nevoie apoi de sute de generații și de multe secole pentru a se ajunge la o reducere substanțială a frecvenței genei recesive dăunătoare[21].

Sigur că asemenea probleme sînt reale și importante, deși mă îndoiesc că sînt chiar decisive, cum își imaginează Suzuki și Knudtson. Ne aflăm în pragul unei epoci în care fiecare om va avea harta genomului său încă *in utero*, cel puțin în țările dezvoltate. Dacă aceasta va deveni o practică într-adevăr prenatală curentă, sarcina de a verifica întreaga populație se va reduce traptat, deși aceste înalte tehnologii prenatale nu vor fi la îndemîna oricui în viitorul apropiat.

Și totuși, dificultățile unei analize genetice a întregii populații nu ridică obiecții, cel puțin nu obiecții etice, față de terapia genetică în sine. De aceea, Suzuki și Knudtson sînt atît de încîntați, deși eu nu-i înțeleg prea bine. Lucrurile, se petrec, de obicei în salonul care se numește „pericolele terapiei genetice" și sigur că e o mare ușurare pentru autori că se simt capabili să comenteze pe marginea acestui procedeu pe care-l consideră periculos și nepractic.

Faptul că uneori nu putem să oferim tuturor această șansă nu reprezintă un motiv să n-o mai oferim nimănui, mai ales cînd de fapt ne asigurăm protecția în fața unor boli grave. De aceea, ar trebui să regretăm și nu să ne bucurăm în fața dificultăților prin care trece încă observația genetică.

Dacă și atunci cînd asemenea analize, eventual sub forma unor hărți de genom, vor deveni disponibile, întrebarea este dacă ele trebuie introduse ca o formă curentă de tratament prenatal.

8. Probleme multifactoriale

Ultimul și poate cel mai important aspect constă în faptul că marea majoritate a trăsăturilor umane moștenite — inteligență, înălțime și pigmentația pielii, de exemplu — au tendința să fie poligenice, adică apar din interacțiunea mai multor gene... Deocamdată, cel puțin, asemenea ținte multigenetice nu sînt la îndemîna noastră, deci nu pot fi folosite în cadrul noilor terapii genetice ca instrument prin care cineva să-și poată îndeplini visul de igienă genetică umană... Chiar presupunînd că [o reparație complexă absolut necesară] s-ar putea face, nu trebuie să fim convinși că modificarea constelației poligenelor nu va fi deranjată niciodată și că procesul celular de sine-stătător nu va fi influențat de aceste gene[22].

Din nou, dacă este sau nu etică modificarea „constelației poligenelor" depinde de miza aflată în joc și de o evaluare rezonabilă a riscurilor pe care le implică. Ar fi foarte puțin probabil de presupus că merită să-ți asumi chiar și cel mai mic risc pentru a obține o modificare a pigmentației din motive estetice. Și totuși, trebuie să existe niște trăsături poligenice pe care ar fi important să încercăm să le modificăm chiar și cu un ușor risc. Sigur că n-am vrea să eliminăm cu totul această posibilitate și poate chiar pigmentația este un motiv întemeiat.

Să presupunem, de exemplu, că în urma subțierii stratului de ozon s-a demonstrat că este absolut esențial ca oamenii, pentru supraviețuirea lor, să-și schimbe pigmentația pielii pentru a rezista efectelor nocive (eventual cancerul) ale radiațiilor solare. Într-o asemenea situație s-ar putea să regretăm și nu să ne bucurăm de natura poligenică a acestei trăsături și chiar să ne asumăm niște posibile riscuri pe care să le considerăm acceptabile, avînd în vedere alternativa.

9. Obligația față de generațiile viitoare

Este dificil de știut ce anume e de făcut cu solicitările generațiilor viitoare sau măcar cum ar putea fi ele caracteriza-

te. Suzuki și Knudtson vorbesc exact în acești termeni. Observînd diferența morală dintre celulele somatice și cele germinale, ei susțin că acestea din urmă „cu potențialul lor de gene nemuritoare vor interesa în mod special generațiile viitoare"[23].

Mi se pare destul de ciudat să vorbim despre doleanțele generațiilor viitoare, pentru că aceasta implică faptul că ele există deja într-o oarecare măsură și își exprimă dorințele. E chiar mai plăcut să socotim totul ca fiind doar obligațiile noastre pentru generațiile viitoare. Ele sînt de două categorii. În primul rînd, nu totul se rezumă la obligații, în cazul în care realmente am avea așa ceva, față de cei care vor exista în viitor, ci mai degrabă la faptul că trebuie să le asigurăm propriu-zis posibilitatea de a exista. În al doilea rînd, sigur că se pune problema ce obligații speciale avem, în cazul în care ele există, față de cei ce vor veni după noi.

10. Obligația de a asigura existența unui viitor

Din nou, există mai multe moduri de a privi această obligație. Putem considera că este obligația noastră să nu distrugem pămîntul sau să păstrăm ecosistemul. Ori ne putem gîndi la aceasta și ca la o obligație de a ne înmulți, de a ne reproduce specia. Ele sînt perfect distincte pentru că, dacă stăm să ne gîndim că nu avem nici o obligație să nu distrugem lumea, trebuie *a fortiori* să acceptăm că dacă nu avem obligația să perpetuăm specia, contrariul nu este valabil. Putem considera că nu există nici un motiv special pentru ca oamenii că continue să se înmulțească, dar nu putem să fim egoiști și să nu lăsăm nimic pentru cei care vor locui această lume.

Nu voi pierde vremea acum ca să-mi justific acest punct de vedere. Mie mi se pare total greșit ca oamenii să hotărască să distrugă planeta. Pe de o parte, mai mult ca sigur în orice scenariu imaginabil aceasta ar presupune uciderea cu bună știință a tuturor ființelor umane care trăiesc acum aici. Chiar dacă am fi cu toții de acord (și nici nu pun problema copiilor foarte mici și a altor persoane care nu au autonomia necesară pentru a alege) și tot ar fi o nedreptate să frustrăm universul de ceva atît de complex și de frumos, mai mult, de ceva care este probabil unic în univers, și anume o ființă capabilă să ducă o viață conștientă.

Dar răul pe care l-am putea face tuturor persoanelor deja existente hotărînd, să zicem, să nu ne mai înmulţim, este de o cu totul altă natură. Este altfel pentru că nu va mai însemna încălcarea voinţei de a trăi a cuiva şi nici distrugerea ecosistemului. Într-adevăr, într-un anumit sens ar fi mai bine pentru ecosistem per total, dacă ar fi să se întîmple aşa ceva — mai bine în sensul că sistemul (lăsînd oamenii deoparte) ar fi într-o mai mică primejdie de a fi distrus complet şi ar fi protejat împotriva adunelor provocate de poluarea mediului care e foarte variată şi tot mai extinsă. Şi totuşi, ar fi un păcat din două motive bine definite şi foarte importante. În primul rînd, ar fi preferat un univers cu mai puţină fericire şi o mai mică satisfacere a dorinţelor decît alternativa în care oamenii ar continua să existe şi, în al doilea rînd, pentru că ar însemna sfîrşitul definitiv al singurelor creaturi care au asemenea capacităţi.

Toate aceste aspecte ridică diverse probleme ce pot fi discutate foarte pe larg, dar eu doar le-am menţionat aici ca să le trec în revistă. Principalul nostru motiv de îngrijorare se referă acum la cel de-al doilea tip de obligaţie şi mai cu seamă la problema obligaţiilor pe care le avem faţă de generaţiile viitoare, pornind de la presupunerea că vor mai exista nişte generaţii viitoare.

Obligaţiile pe care le avem faţă de generaţiile viitoare

Din nou există nişte obligaţii precise la care ar trebui să ne gîndim referitor la generaţiile viitoare, obligaţii care presupun că nu trebuie să distrugem mediul înconjurător, să irosim resursele naturale de preţ sau să lăsăm în urmă pericole iminente cum ar fi carburanţi nucleari, bombe nucleare neexplodate sau alte surse primejdioase de poluare. Ar fi mai bine să ne gîndim la toate aceste obligaţii pe care le-am putea avea faţă de generaţiile viitoare ca la obligaţia de a nu le face nici un rău.

Există două posibile căi de a face rău. Una ar fi folosind ceea ce numim „acţiunile pozitive" pentru a schimba în mod deliberat lucrurile astfel încît să producem un rău incurabil. A doua ar fi la fel de eficientă, lăsînd lucrurile aşa cum sînt şi ştiind că asta va aduce ceva rău — folosind aşa-numitele „acţiuni negative"[24]. Ideea aceasta se mai numeşte şi „doctrina faptelor şi a omisiunilor", doctrină conform căreia nu

există o diferență de ordin moral între a face și a nu face ceva, consecințele fiind aceleași. Chiar dacă această părere este foarte controversată și mulți i se opun, ea nu mai poate fi ocolită[25]. Firește că ar fi la fel de grav, să zicem, să poluăm mediul astfel încît să crească cu 20 la sută pericolul de îmbolnăvire de cancer, cum ar fi să nu îndepărtăm un pericol natural de mediu, deși am putea s-o facem, neîndepărtarea lui fiind la fel de periculoasă. Amintindu-ne de exemplul din capitolul 3, ar fi la fel de rău ca mama să nu ia medicamente în timpul sarcinii pentru a înlătura posibilitatea unui handicap pentru copil, cum ar fi dacă ar lua medicamente care ar determina un handicap.

Obligația noastră de a nu face un rău generațiilor viitoare are părți pozitive și negative. Nu trebuie să acționăm pozitiv pentru a face un rău celor care vin după noi, dar nici nu trebuie să nu îndepărtăm anumite pericole care lăsate în voia sorții vor produce mult rău pe viitor. Chiar dacă din acest punct de vedere există o dilemă clară în privința ingineriei genetice... Pe de altă parte, nu trebuie să facem modificări la nivelul structurii genetice dacă ele vor avea un efect nedorit asupra urmașilor. Dar nici nu trebuie să nu îndepărtăm pericolul genetic care altfel ar însemna un rău făcut generațiilor următoare.

Pe scurt, trebuie să cîntărim posibilitatea de a face rău ca urmare a faptelor noastre și posibilitatea de a face rău ca urmare a faptului că nu ne-am asumat niște lucruri prin care am fi putut preveni ceea ce avea să se petreacă în viitor. În unele cazuri, dilema poate să fie foarte gravă, neștiind cum am putea să ajungem la o judecată rațională în privința diverselor posibilități. În asemenea cazuri este mai bine să încercăm să pășim pe drumurile sigure. Este clar că drumurile mai sigure sînt întotdeauna cele care presupun o oarecare pasivitate sau păstrarea unui status quo. Nu sînt foarte sigur dacă această presupunere este una sănătoasă, dar dacă este, ar trebui să evităm, de exemplu, modificarea genelor cu condiția să avem niște motive suficient de întemeiate ca să credem că există și posibile reacții nedorite.

Mai mult, nu trebuie să nu îndepărtăm o primejdie reală, prezentă și un motiv sigur de îngrijorare doar pentru că există niște posibile consecințe nedorite care nu sînt neapărat reale, dar ar putea apărea.

Prudență sau neglijență

O lecție importantă constă în faptul că nu evităm problemele și nici posibilitatea de a ne asuma un rău făcut, stînd cu mîinile în sîn. Să stai deoparte nu e neapărat cea mai sănătoasă opțiune. Dacă este sau nu, depinde doar de analiza foarte atentă a posibilelor consecințe la aceste alternative. Sigur că trebuie să fim prudenți, dar nu trebuie să fim neglijenți. Și trebuie să fii foarte neglijent ca să le refuzi oamenilor anumite avantaje și protecția pe care ar presupune-o terapia genetică.

Avortarea lui Beethoven

Ca argument împotriva ingineriei genetice, atunci cînd se pune problema moștenirii unor infirmități, este adusă următoarea poveste: vă ocupați de o mamă însărcinată și testele arată că respectivul copil moștenește un sifilis și ca atare este foarte probabil să devină surd. Oare ați recomanda o întrerupere a sarcinii? Această poveste este relatată întotdeauna cuiva care e dispus să răspundă cu „da", iar replica triumfătoare va fi: „Înseamnă că l-ai avortat pe Beethoven." Pînă și redutabilul George Steiner a fost tentat să reproducă această mică bijuterie. Într-o emisiune TV din 1989 în cadrul căreia s-a discutat despre ingineria genetică, el a declarat[26]:

> Se pare că de multe ori ceea ce pare o boală cumplită, chiar un handicap, poate deveni extrem de creator. Fără surzenia produsă de o meningită provocată de un sifilis moștenit și fără alcool, am trăi fără să mai fi avut parte de Ludwig van Beethoven. Pentru mine aceasta este o adevărată cheie.
> Multe din lucrurile foarte profunde și inspirate, adică tot ce este mai bun în gîndirea și creația umană, își au originea într-un handicap fizic major sau chiar într-unul mintal. Nu sînt pregătit să declar că ar fi fost mult mai bine să nu fi existat niciodată această boală care se numește Distrofia Musculară... fără de care n-ar mai fi existat Toulouse Lautrec.

Forța acestui argument al avortării lui Beethoven are următoarea logică: avortarea lui Beethoven părea potrivită doar dacă lumea, familia sa, s-ar fi simțit mai bine fără el. Cum pare ceva total neplauzibil, sîntem obligați să recunoaștem că Beethoven n-ar fi trebuit avortat, și prin extensie nici alți fetuși în situații similare.

Dar să consideri că trebuie să avortezi un fetus nu se referă neapărat la faptul că lumea ar fi dus-o mai bine fără individul respectiv sau că individul și-ar fi dorit poate în cele din urmă să nu se fi născut sau că acesta este nefericit sau chiar suferă. Dar nici avortul în cazul sindromului Beethoven nu înseamnă că am avorta un Beethoven sau un potențial Beethoven. În toate aceste cazuri ceea ce avortăm este de fapt un fetus, iar drepturile sale sunt conferite printr-un statut moral al fetusului[27]. Fetusul avortat nu va deveni niciodată nimic și el nu este nimic altceva, atunci cînd este avortat, decît un fetus. Este absurd să-l plîngem ca și cînd l-am fi pierdut pe Beethoven sau să ne bucurăm că am scăpat de un posibil Hitler.

Și totuși, mai există o dimensiune a problemei care deranjează în așa-numita odă a bucuriei a lui Steiner. Este foarte egoist și o dovadă de orgoliu nemăsurat să te preocupe doar propria ta plăcere (și ca să fim realiști, chiar a omenirii). Nu ne putem bucura pe socoteala altora. „Tu și cu mine", spune el, „am sta aici fără Ludwig van Beethoven", și chiar crede că ar fi fost o tragedie, deși din punctul de vedere al suferinței fizice și psihice i-a fost foarte greu muzicianului. E clar că Steiner este dedicat trup și suflet acestei idei, pentru că el continuă:

> Știm foarte puțin despre cîtă suferință fizică sau psihică intră într-o asemenea ecuație pozitivă... a demnității umane, a decenței umane, a altruismului uman... cineva care nu doarme nopți întregi pentru că trebuie să vadă de o rudă care suferă de incontinență sau cineva care țipă de durere, ca în cazul bolii Alzheimer. Să-i spui unei asemenea persoane că nu vei face nici o mișcare să încerci să-l scapi de povară este un gest teribil și în același timp să spui mai degrabă în genul lui Aldoux Huxley, că încercăm să creăm un nou pămînt cu oameni mai sănătoși și în final fără nici un fel de dureri, s-ar putea să afecteze echilibrul demnității morale a omului, al problemelor existențiale de ordin religios ale omului într-un fel cu totul disproporționat[28].

În ciuda faptului că acest pasaj este destul de ambiguu, e totuși clar că Steiner preferă să salveze, într-un incendiu tablourile dintr-un muzeu și nu vizitatorii. El pare să fie convins că e mai bine să existe o lume cu distrofie musculară și cu tablourile lui Toulouse Lautrec, decît o lume fără amîndouă.

Dar bineînțeles că nu la aceasta s-au gîndit specialiștii în inginerie genetică atunci cînd au hotărît să elimine genele afectate. Toulouse Lautrec și Simfonia a noua vor continua să aducă bucurie. Steiner consideră că dacă sînt complet eradicate afecțiunile genetice este secat și izvorul geniilor.

> Adesea ne jucăm cu ceea ce la Bursă numim „comercializarea acțiunilor", ele pot străbate secolele, poate chiar și mileniile. Cu ce drept să oprim noi această sursă de materie cenușie din care s-au întrupat un Nietzsche, un Dostoievski, un Pascal... și cîți mulți alții, ce importanță mai au aici genele ce dau mai multă sănătate — cînd cele bolnave scot la iveală genii[29].

Este limpede că Steiner nu crede asta, dar acest aspect nu contează. Nu există dovezi deocamdată, din cîte știu eu, că geniul ar fi strîns legat de niște posibile afecțiuni genetice și nici că dezechilibrele genetice ar juca un rol cauzal în geneza geniului. De asemenea, nu există nici un motiv să credem că dacă reducem posibilitatea genetică de a suferi de o anumită infirmitate, *pari passu*, se reduce capacitatea noastră de a deveni niște genii; acest lucru ar presupune că geniile sînt doar rezultatul unor anomalii genetice și, cum spuneam, în acest sens nu există nici un fel de dovezi, deci nu avem nici un motiv să credem că reducînd per total suferința umană reducem și numărul de genii umane.

În felul acesta a argumentat și Germaine Greer în cursul apariției sale la aceeași emisiune de televiziune. Așa cum George Steiner a vrut să insiste asupra faptului că există o anumită latură a suferinței fizice și psihice care ar justifica încercarea de a o eradica atunci cînd avem ocazia, Germaine Greer crede că omenirea trebuie să beneficieze de avantajele generate de dezavantajele anumitor persoane.

> Să vindeci o boală este una, dar să întrerupi existența cuiva este cu totul altceva... Oamenii au și avantaje din dezavantajele lor. Dacă din pricina unei anumite trăsături nu se poate adapta, el oricum nu va supraviețui. Coreea lui Huntington a supraviețuit... mai ales la anumite populații, deși nu am găsit încă explicația... Cînd vom înțelege mai multe vom fi probabil capabili să tratăm altfel problemele genetice și să păstrăm aspectele pozitive ale genelor[30].

Da, sigur, s-ar putea, dar cu ce preț? Mai întîi, este o simplă profesiune de credință din partea lui Germaine Greer, și anume că în cazul coreei lui Huntington există și o latură po-

zitivă care ar avea o utilitate majoră ascunsă la nivelul omenirii sau poate a ecosistemului conceput în mod abstract. Nu văd nici un motiv pentru care afirmaţia lui Greer să fie una întemeiată, în sensul că toate trăsăturile genetice sau toate problemele genetice, sau poate chiar toate bolile (de ce nu?) se adaptează într-un sens pozitiv, avînd o latură avantajoasă pentru omenire sau fiind ceva bun în cadrul ecosistemului. Ar putea reprezenta un lucru bun, de exemplu, pentru trăsăturile distructive, atît la nivelul organismului, cît și al existenței unui virus sau orice altceva. Acest lucru este clar în special atunci cînd analizăm coreea lui Huntington, care se manifestă numai după ce se termină perioada reproductivă de vîrf.

Și mai important este prețul pe care îl putem pune pe posibilitatea ca Greer să aibă dreptate. Dacă nu ne costă nimic să pariem pe Greer și să așteptăm să vedem ce se întîmplă, atunci e cazul s-o facem. Este adevărat că nu ne costă nimic. Nici pe el nu-l costă nimic. În schimb îi costă pe cei care au sau care, *ex hypothesi*, vor continua să sufere de coreea lui Huntington și de alte afecțiuni genetice grave care presupun durere fizică și psihică, precum și o moarte înainte de vreme.

Cred că ar trebui să fim extrem de încrezători într-o mulțime de lucruri înainte să acceptăm acest joc extrem de crud al lui Greer. În primul rînd, faptul că există o latură pozitivă a coreei lui Huntington; în al doilea rînd, că o asemenea latură pozitivă este suficient de importantă încît să merite să fie păstrată chiar cu prețul teribil al suferinței umane; și, în al treile arînd, faptul că asemenea efecte pozitive nu pot sau n-ar putea fi obținute altfel.

În absența unei asemenea încrederi sper că nici o persoană rațională și cu simț moral nu va crede că merită să perpetueze anumite handicapuri sau boli în speranța puțin probabilă că există și o parte bună a lucrurilor, respectiv ceva neprecizat încă și imprevizibil, dar care poate apărea în viitor.

Ar fi bine dacă am putea să încheiem acest capitol într-o notă mai plăcută, mai optimistă, și ce poate fi mai plăcut decît cele douăsprezece arome de orez.

Cele douăsprezece arome de orez

Și acest subsol fascinant, cu referire la posibilele dezavantaje ale ingineriei genetice i-l datorăm tot lui Germaine Greer. Ea nu e la fel de interesată ca Steiner în ideea de geniu, dar oferă un alt argument în favoarea unei idei și mai nebuloase[31] a „sinelui" și a mitologiei. Dar asemeni lui Steiner, Greer este din nou pregătită să îi condamne la nefericire pe oameni în loc să riște să piardă o parte din caracteristicile lor ce stau la baza existenței umane:

> ... ei cultivă acel gust al orezului și întreaga lor civilizație este singura care... poate discerne între cele douăsprezece arome de orez. Dacă acestea ar dispărea de tot, mitologia lor și sinele lor nu ar mai exista. Ei trebuiau să mănînce această fiertură miraculoasă ce-i ținea în viață, dar cum cele douăsprezece arome nu mai există, la ce bun?[32]

Greer sugerează clar că e mai bine ca oamenii să moară de foame decît să mănînce un orez fără arome (sau măcar foarte puțin aromat). Sigur că pot exista și niște argumente pro din acest punct de vedere, deși eu personal nu-mi dau seama care.

9

Noua rasă

Din nou trebuie să ne referim la momentul în care tehnologia va permite introducerea pe scară largă a noilor gene sau a celor modificate la nivelul genomului uman. Este momentul să luăm noi hotărîri în privința acelor probleme care au la bază ideea de a îmbunătăți ființa umană. Presupunem că există posibilitatea de a introduce anumite gene pentru a crea mai mulți anticorpi care să ne apere de bolile infecțioase grave sau altele care să producă enzimele care să vindece handicapurile produse de radiații sau să înlăture predispoziția la boli de inimă ori să distrugă carcinomele sau să permită ființei umane să tolereze mai ușor mediul extrem de poluat[1]. În final, aceste tehnici ne vor ajuta să introducem niște gene care ar putea corecta ADN-ul și ar avea ca efect amînarea procesului de îmbătrînire[2].

În capitolul 7 am examinat problemele referitoare la hibridizare sau la felul în care putem face acest lucru schimbînd natura umană. Preocupările noastre erau acolo mai degrabă de ordin personal. Eram îngrijorați de efectele pe care le-ar avea asupra indivizilor. Acum, trebuie să reflectăm mai mult asupra efectelor în raport cu societatea, precum și asupra lumii per total. Sigur că acest tip de modificări aplicate unor anumite persoane reprezintă diverse posibilități, dar în mare parte problemele etice pe care le presupun sînt strîns legate între ele. Înainte de a le analiza însă, ar trebui să schițăm ceva mai precis ce anume presupune fiecare posibilitate în parte.

În cazul genelor programate să producă anticorpi împotriva infecțiilor grave, efectul ar fi că noua genă sau noile gene ar fi introduse în genomul uman și practic ar „imuniza"

individul împotriva infecțiilor respective. Ne imaginăm că aceste infecții pot fi inclusiv SIDA, malaria și hepatita B[3]. Probabil că ele trebuie să fie introduse în faza inițială embrionară, înainte de implantare. Acest lucru înseamnă, într-adevăr, că oricine ar fi protejat astfel ar participa direct la programul FIV sau s-ar afla într-o clinică unde se poate face ceea ce se cheamă „lavaj". Este posibil ca această genă să poată fi introdusă chirurgical sau printr-un cateter strecurat în tubul falopian prin uter, dar acest lucru ar presupune o detectare extrem de timpurie a sarcinii. Altă posibilitate ar fi introducerea genei în faza de gamet fie în ovul, fie în spermă înainte de fecundare. Avantajul introducerii în gameți ar fi desigur că, dacă gameții masculini ar putea fi folosiți singuri, atunci n-ar mai fi nevoie de FIV și nici de un proces de recoltare sau de acțiune asupra ovulului, ci doar de o tehnologie minimă necesară în cazul însămînțării artificiale pentru a aduce gameții masculini modificați în contact cu ovulul.

Dezavantajul operației pe gameții masculini ar consta în dificultatea de procedură. O genă dominantă ar trebui introdusă în spermă și atunci șansele ajungerii ei la generația următoare ar depinde doar de procentul de reușită al introducerii ADN-ului în spermă. Presupunînd că sperma astfel modificată nu ar fi în dezavantajul ovului fecundat și că ADN-ul a fost introdus cu succes în sperma respectivă (sperma care fecundează ovul), înseamnă că ar fi posibil să se obțină o reușită de 100% în privința transmiterii genei, dar doar la generația viitoare. În funcție de procentul de reușită vor varia și o gamă mai largă de factori adiacenți, însă în general șansa de transmitere ulterioară este de 50%.

Pentru a face posibilă o reușită de 100% în transmiterea noii gene la nivelul gameților, generația următoare nefiind bine definită, gameții în fază matură de la ambii părinți trebuie să fie modificați genetic prin introducerea acestei noi gene în ambii cromozomi. Cum acest proces este întotdeauna destul de problematic, reușita introducerii trebuie verificată înainte de concepere[4]. Astfel, pentru o reușită totală a unei intervenții la nivelul genelor, trebuie fie să modificăm ambele seturi de gameți, ovulul și sperma, fie să introducem o nouă genă în embrionul timpuriu. De fiecare dată rezultatul trebuie să fie acela că vor apărea noi gene în ambele seturi de cromozomi la descendenți.

I. Noua rasă

Indivizii al căror genom a fost astfel modificat genetic vor deveni ceea ce pe bună dreptate numim o „nouă rasă"[5]. Acest termen, chiar dacă este fără îndoială controversat, consider că este unul corect, pentru că acești indivizi modificați genetic vor reprezenta într-adevăr o „rasă" „nouă", mai întîi în sensul că vor avea ceea ce se numește o structură genetică nouă și fără precedent și totodată pentru că structura genetică va fi diferită sistematic de la un individ la altul. Pretenția lor de a fi considerați o rasă, chiar dacă poate nu le face plăcere să se numească așa, se bazează pe amănuntul deloc neglijabil că ei pot transmite mai departe această nouă structură printr-o reproducere normală cu alți reprezentanți ai aceleiași rase[6]. De acum înainte cînd mă voi referi la „noua rasă", voi înțelege prin aceasta niște indivizi care sînt modificați genetic în acest fel.

Sigur că atunci cînd vorbim despre „părinți" ne referim la niște „părinți genetici", de la care n-avem nevoie decît de ovule și de spermă sau, eventual, de embrioni. Indivizii modificați genetic se pot căsători și pot avea relații sexuale și cu alți parteneri din afara grupului respectiv și se pot reproduce cu succes folosind aceste tehnici. Acest factor poate avea o importanță deosebită pe care o vom discuta la momentul potrivit. În cazul unor măsuri genetice de protecție împotriva carcinogenelor sau a poluanților din mediul înconjurător, tehnica va fi mai mult ca sigur aceeași[7], fiind vorba de o modificare de ADN pentru a întîrzia procesul de îmbătrînire.

În capitolul precedent ne-am ocupat de o serie de argumente împotriva modificărilor genetice de acest tip și le-am considerat a fi nefondate. Avantajele unei protecții împotriva infecțiilor majore, a cancerului și a bolilor de inimă, a poluanților din mediu și în favoarea întîrzierii procesului de îmbătrînire sînt atît de mari, încît nici un fel de justificări ca cele analizate pînă acum nu ne îndreptățesc să ignorăm aceste avantaje. Dar ce ar însemna de fapt să începem acest program de modificare genetică a speciei umane?

Aceasta este întrebarea care ne-a urmărit de la început; am hotărît s-o analizăm încă de cînd am luat în discuție dorința de a crea o femeie-minune și un superman sau perechile lor mai modeste. Dar atunci ne interesa mai mult proble-

ma precisă a creării hibrizilor, precum și a reacției posibile la hibrizi. Scenariul pe care l-am urmărit atunci a rămas nedus pînă la capăt, pentru că deși ne-am oprit la o vastă gamă de argumente precise, dar și la temerile și îndoielile care însoțesc ideea de „natură umană", nu ne-am confruntat cu consecințele neajunsurilor acestor argumente, cu lipsa de justificare a acestor temeri sau inconsistența acestor îndoieli cu privire la ființele umane modificate genetic.

O rasă aparte?

Revenind la crearea unei femei-minune abordată în capitolul 7 ne-am imaginat, de dragul discuției, că am putea să sporim și nivelul de inteligență. Am observat însă între timp că inteligența presupune o multitudine de factori, așa încît este puțin probabil să existe o modificare genetică posibilă. Din acest motiv, vom presupune că inteligența rămîne undeva de neatins prin ingineria genetică și că noua rasă trebuie să se mulțumească strict cu inteligența pe care o are, indiferent dacă e moștenită sau nu.

Vom porni însă de la un scenariu ideal pentru un alt tip de modificări genetice pe care le putem aduce genomului uman. Ideal în sensul că îl vom face cît mai simplu cu putință. Nu vom presupune însă că se pot face toate modificările genetice pe care ni le-am dori încă din faza gameților, înainte de concepere, pentru a evita cu totul necesitatea unei FIV.

Dezbaterea care urmează va presupune că am făcut deja pasul necesar pentru a reuși mai multe tipuri diferite de modificări. Vom considera că putem introduce noi coduri genetice pentru anticorpi împotriva infecțiilor grave cum ar fi SIDA, hepatita B și malaria. De asemenea, vom presupune că putem introduce coduri genetice pentru enzime, care vor îndrepta răul făcut de carcingone sau de poluanții din mediu, de orice tip ar fi ei, sau care vor putea să îndepărteze predispoziția la bolile cardiace. În final vom presupune că putem să introducem gene care vor corecta ADN-ul și, între altele, vor întîrzia procesul de îmbătrînire.

Nu-i nevoie să ne imaginăm că vom fi capabili să prevenim astfel orice îmbolnăvire de cancer și nici că reprezentanții noii rase vor rezista fără probleme în orice mediu înconjurător poluat sau că vor fi toți imuni la bolile vasculare premature. Trebuie doar să ne gîndim că va exista o oareca-

re imunitate față de anumite boli infecțioase, că ei vor înfrunta un risc mult mai scăzut de a face cancer sau boli de inimă (deși sigur că vor continua să fie vulnerabili la anumite tipuri de cancer) și că vor fi mult mai puțin expuși primejdiei de a se îmbolnăvi (inclusiv de cancer) din cauza poluanților de tot felul din mediul înconjurător.

În final, vom presupune că membrii acestei noi rase au șanse să trăiască mult mai mult decît speranța de viață a ființei umane de astăzi — să zicem, de dragul speculației, că durata de viață va crește în medie cu douăzeci de ani, ceea ce înseamnă douăzeci de ani în plus, nu neapărat de tinerețe, ci echilibrat de-a lungul întregii existențe[8].

În scenariul nostru totul a fost deja făcut, sistemul a fost testat pînă la epuizare pe animale și pe embrionii umani timpurii, iar rezultatele au fost repetate în laboratoarele din Europa și din Statele Unite. S-a stabilit de comun acord că aceste procedee sînt lipsite de risc și vor beneficia de avantajele evidențiate.

Sigur că ar fi firesc să ne gîndim la un proiect pilot în care să fie studiat atent un prim grup de subiecți umani de-a lungul vieții lor pentru a se analiza orice efecte secundare neașteptate sau alt fel de probleme. Totuși, avînd în vedere perioadele foarte lungi de timp necesare pentru un asemenea studiu pilot, precum și avantajele enorme ale acestui proces, inclusiv o nevoie categorică și presantă de a lupta împotriva SIDA (pentru care vom continua să afirmăm că nu există vaccin sau vreun alt tratament), s-a hotărît să se ofere asemenea modificări genetice cît mai multor părinți dispuși să participe la această experiență laborioasă. Este inutil să mai adaug că toți reprezentanții acestei noi rase vor fi atent monitorizați și urmăriți, așa cum se procedează cu orice studiu pilot.

Firește că nu sînt probleme cu voluntarii. Clinicile care au posibilitatea să ofere servicii sînt asaltate cu cereri, așa încît se ajunge chiar la o raționalizare, chiar dacă guvernul a acordat o prioritate absolută acestui efort de a obține un nou tip de imunitate genetică.

Pe măsură ce programul de producere a membrilor noii rase se accelerează, în lumea industrializată apar un număr tot mai mare de avantaje, dar și de probleme. Vom face o listă a acestora și apoi le vom analiza mai în detaliu.

1. Avantaje

1. Crearea unei noi rase este considerată o măsură importantă la nivelul sănătății publice, deși părerile continuă să rămînă împărțite. Creîndu-se o anumită imunitate și protecție pentru membrii respectivi, se reduce numărul populației „cu risc" și inevitabil resursele medicale pentru oamenii „normali" vor spori.
2. Pe măsură ce noua rasă se va înmulți, cheltuielile pentru sănătate se vor reduce. Sigur că ne putem aștepta să apară alte probleme în alte direcții.
3. Apariția unei noi rase îi tentează pe angajatori, în speranța că noul tip de angajați vor fi mai puțin bolnăvicioși și deci mai puțin înclinați să lipsească de la lucru.
4. Profesiile care presupun o lungă perioadă de pregătire, mari investiții în studii și, de aceea, mai mult timp pentru recuperarea investiției își vor recruta membrii din această nouă rasă cărora le vor fi oferite și diverse stimulente. Medicina ar putea fi un prim exemplu din această categorie.
5. Noua rasă va fi mai puțin expusă bolilor profesionale pentru că este mai blindată împotriva poluanților din mediu și împotriva îmbolnăvirii de cancer.
6. Aceste boli profesionale fiind evitate, se vor reduce și costurile de sănătate, imunitatea împotriva SIDA și a hepatitei B fiind niște exemple mai mult decît clare.
7. Zonele în care există un risc de îmbolnăvire mai mare pot fi urmărite pentru a le popula cu această nouă categorie de persoane protejate din punct de vedere genetic. De exemplu, comunitățile cu un mare număr de îmbolnăviri de leucemie la copii ar beneficia în mod special de această protecție genetică. De asemenea, anumite zone geografice, cum ar fi cîteva părți din Cornwall, unde există gaze naturale radioactive, ar putea beneficia de un sprijin prioritar în alocarea resurselor pentru protejarea genetică a locuitorilor respectivi.
8. Cei recrutați din rîndul noii rase îi vor interesa foarte mult pe angajatorii care lucrează mai ales în industria nucleară sau în industria de apărare sau în domeniul armamentului, care sigur că și-ar dori să angajeze asemenea persoane protejate, dar și să ofere o șansă în plus angajaților care există deja spre a-și proteja viitori copii.

Lista avantajelor poate continua, dar am ajuns deja în punctul în care „avantajele" reprezintă indirect și niște dezavantaje pe care trebuie să le identificăm precis spre a ști care sînt inconvenientele.

2. Dezavantaje

1. Inevitabil că, apărînd niște ființe protejate împotriva poluanților de mediu, va pierde teren ideea că trebuie eradicată poluarea. Existența unei noi rase poate reprezenta deci o primejdie asupra mediului înconjurător per total, ca și asupra întregii omeniri.
2. Oferind o forță de muncă foarte protejată sau măcar parțial protejată, apariția acestei noi rase poate de asemenea să scadă presiunea de a fi eliminate condițiile periculoase de muncă, inclusiv și în special cele din industria nucleară sau chimică. Chiar dacă nu sînt periculoase sau doar foarte puțin periculoase pentru noua rasă, aceste industrii și altele similare vor continua să reprezinte un pericol pentru lumea întreagă, pentru toate formele de viață, precum și pentru majoritatea ființelor umane care vor rămîne neprotejate.
3. Reprezentanții acestei noi rase vor fi percepuți de către celelalte comunități umane nu numai ca avînd un avantaj (nedrept?) în privința protecției de diverse pericole, dar și ca fiind avantajați (pe nedrept?) în căutarea unui loc de muncă.
4. În mod similar, pentru că viitorii reprezentanți probabili ai acestei noi rase vor proveni mai ales din rîndul populațiilor industrializate și al popoarelor cu o tehnologie foarte sofisticată, precum și, din alte motive pe care le vom analiza mai tîrziu, chiar din clasele sociale cele mai înalte ale acestor națiuni, asemenea popoare vor fi percepute ca sporindu-și avantajele (nedrepte?) față de restul lumii, iar clasele „superioare" vor intra în aceeași categorie.
5. În privința dezavantajelor de la punctele 1 și 2, restul lumii va constata că există națiuni capabile să introducă această nouă rasă și deci va exista un posibil pericol pentru mediul înconjurător și pentru restul locuitorilor planetei a căror existență va rămîne neprotejată[9].
6. Pentru a folosi la un potențial maxim avantajul acestei noi „rase" în formare, reprezentanții săi vor trebui să se

reproducă între ei. Inevitabil se va ajunge la tot felul de presiuni cînd vor exista căsătorii mixte și pentru că noua rasă va fi relativ mică numeric, vor apărea probleme grave de alegere precum și un dezechilibru la nivelul reprezentanților fiecărui sex în parte, mai ales în faza de modificare genetică[10].

7. Pînă acum am ales să ignor presupusele dezavantaje biologice în privința modificărilor genetice structurale. O parte dintre ele le-am trecut în revistă în capitolul 8, de exemplu posibilitatea ca o nouă genă sau noile gene să deranjeze alte gene, eventual chiar fiind introduse într-o genă, sau să întrerupă controlul asupra secvențelor de gene nu poate fi eliminată pentru moment. Totuși, de-a lungul acestei prezentări voi presupune că vom fi capabili să introducem noi gene într-o poziție fără „daune" colaterale la nivelul genomului uman. Dacă nu putem fi încă foarte siguri de aceasta, pericolele acestui procedeu s-ar putea să se dovedească a fi mai grave decît posibilele avantaje, atunci cînd le vom pune în balanță[11].

8. O populație planetară crescută datorită unei longevități suplimentare a noii rase în funcție de cît de numeroasă va deveni această rasă[12].

Problema este că, dacă punem în balanță avantajele și dezavantajele actuale, este clar că vom putea hotărî care set de opțiuni ar fi mai bun. De aceasta am și acordat atîta spațiu, în această carte, posibilelor obiecții de toate tipurile. Avantajele în producerea unei noi rase vorbesc de la sine și încearcă să ne arate că așa trebuie procedat. Încercînd să demonstrăm că așa este corect, trebuie să ne gîndim acum totuși și la dezavantaje, luîndu-le și pe acestea în calcul.

Vom ajunge în final la toate acele dezavantaje care se referă la problemele juridice, pentru că, într-un anumit sens, acestea sînt cele mai neflexibile. Mai întîi vom ataca problema constrîngerii.

Constrîngerea

Este foarte greu de măsurat exact ce ar însemna un asemenea dezavantaj. Nu trebuie să ne imaginăm că va exista o *constrîngere* de reproducere exclusivă cu reprezentanții noii rase. Totuși, s-ar putea să apară presiuni sociale sau de grup care să acționeze în mai mică sau mai mare măsură

aproape la nivelul oricărei culturi, rase și religii în încercarea de a proteja grupul respectiv sau de a-i garanta continuitatea existenței sau a dezvoltării. Bineînțeles că abordarea acestei necesități sau respectarea sa va varia enorm. Trebuie să nu uităm că și în momentul de față există anumite presiuni asupra celor care suferă de boli genetice de a nu se reproduce cu parteneri care sînt și ei purtători de gene afectate, pentru a nu se naște copii cu maladii genetice. Și totuși, deși este de dorit din punct de vedere social și economic ca acești reprezentanți ai noii rase să procreeze între ei, n-are rost să aducem mai multe argumente, ci doar să observăm că avantajele unei modificări genetice ar fi cu atît mai mari cu cît ea s-ar face de mai multe ori. Sigur că nu vreau să spun altceva atunci cînd vorbesc despre această situație de dorit din punct de vedere social și economic.

Unii sau poate mai mulți reprezentanți ai noii rase vor încerca probabil să reziste acestor presiuni și să-și aleagă singuri soarta. Așa cum am discutat și în cazul altor tipuri de presiuni mai frecvent întîlnite, ei au tot dreptul să se opună dacă așa doresc. Sigur că în anumite situații dificultățile ar putea fi enorme în a rezista unor asemenea presiuni. Alții s-ar putea să facă compromisuri și să-și aleagă parteneri dintre oamenii obișnuiți, dar evitînd să se înmulțească sau să apeleze la anumite tehnologii de reproducere prin care să înlocuiască respectiva contribuție genetică a partenerului cu cea a unui reprezentant al noii rase. Ar putea exista bănci de ovule și embrioane, precum și centre de donare a spermei pentru rezolvarea acestei probleme. Sigur că ar fi la fel de eficient dacă reprezentanții noii rase care ar alege „să se căsătorească în afara ei" ar fi mai circumspecți în privința copiilor și ar dori ca aceștia să fie modificați genetic. În orice caz, dacă vor lua în considerație sărăcia acestei resurse, s-ar putea să constate că practic nu își pot apăra acest avantaj automat și în privința copiilor, mai ales cîtă vreme resursele nu vor avea și un cost suficient de eficient. La urma urmelor, dacă reprezentanții rasei se reproduc cu ne-membri, presupunînd că există o trăsătură dominantă homozigotă (și nici un savant întreg la minte nu ar îndrăzni să introducă altceva aici), aceștia vor putea să-și protejeze urmașii din generația următoare. Problema se pune pentru generațiile care vor urma, cînd șansele de a continua să existe tipologia noii rase vor fi în cel mai fericit caz de 50%[13]

Avînd în vedere acest lucru, argumentul că resursele sărace ar trebui să fie consacrate creării de noi reprezentanţi *ab initio* ar putea fi puternic şi ar putea reprezenta un element de presiune asupra membrilor din noua rasă pentru a-şi folosi mai economic capacitatea de reproducere.

Acum ar trebui să luăm în calcul şi dezavantajele majore. Să vedem cum putem defini mai întîi termenul de „pericole de mediu".

Pericolele de mediu

Am observat că, atîta vreme cît există indivizi protejaţi împotriva înmulţirii surselor de poluare a mediului, ideea că este absolut necesar şi urgent ca aceste pericole să fie eradicate îşi poate pierde din forţă. La fel, dacă o forţă de muncă protejată poate fi asigurată sub forma reprezentanţilor noii rase, chiar existenţa lor va scădea presiunile în direcţia eliminării pericolelor la locul de muncă.

Primul pericol nu necesită o examinare atentă. Pentru viitorul apropiat, probabil pentru cîteva sute de ani, noua rasă va reprezenta o minusculă parte a populaţiei globului, deci imperativul moral de a-i proteja pe oameni de poluare va continua să existe. De asemenea, trebuie să nu uităm că oamenii nu sînt singurii locuitori de pe planetă şi că restul ecosistemului va presupune la rîndul său o protecţie împotriva surselor de poluare a mediului[14]. Într-adevăr, ar trebui chiar să facem paşi mult mai importanţi în această direcţie pentru a constata că există şi ne-membri ai noii rase pentru care dezavantajele sînt enorme tocmai pentru că nu sînt protejaţi asemeni celorlalţi.

Cel de-al doilea presupus dezavantaj al noii rase este mai important. Este adevărat că noua rasă este imună împotriva pericolelor diverse de la locul de muncă, pentru că pur şi simplu aceste condiţii nu reprezintă nici o primejdie pentru ei. Dar chiar dacă s-ar găsi nişte căi acceptabile pentru ca numai reprezentanţii noii rase să muncească în aceste locuri periculoase, nu s-ar rezolva problema fabricilor care constituie grave surse de poluare sau de radiaţii. Aceste industrii nu numai că reprezintă un pericol pentru actuala forţă de muncă; la Bhopal, Flixton, Stellafield[15], Three Mile Island şi în multe alte locuri s-a demonstrat că pot apărea adevărate catastrofe. Din acest motiv, nici un om întreg la

minte nu s-ar gîndi ca reprezentanții noii rase să devină un motiv pentru a se renunța la lupta împotriva poluării sau a altor pericole survenite în urma activității industriale.

Din aceste motive n-are rost să discutăm cum că apariția noii rase, inițial predominante în societățile industrializate, ar reprezenta un pericol față de restul lumii, oferindu-le societăților industrializate un motiv să ignore problemele legate de poluare.

Iată că am ajuns la problemele ridicate de posibilitatea creării unei noi rase analizate inclusiv sub aspectul echității.

II. Echitatea

Multe dintre problemele referitoare la etica creării unei noi rase se raportează într-un anumit sens la ideea de echitate. Pentru că nu toată lumea, chiar și în viitor, va aparține acestei rase și nici nu va putea transmite avantajele noii rase urmașilor, iar în vreme ce unii vor continua să sufere de boli grave și de o moarte prematură, alții vor fi protejați împotriva acestor rele în multe cazuri. În aceste condiții se pune problema echității sorții victimelor sau a norocului celor protejați. Inevitabil se va pune problema împărțirii acestor avantaje.

Echitatea este un concept greu de explicat. Majoritatea celor mai importanți autori care s-au oprit asupra teoriei contemporane sociale și politice au avut mari dificultăți în această direcție[16]. Pentru motive care nu privesc dezbaterea de față, cred că conceptul de echitate în sine este coerent doar atîta vreme cît este considerat un aspect al unui principiu moral fundamental, cel al egalității[17]. Principiul egalității este destul de ambiguu și, deși majoritatea oamenilor acceptă egalitatea ca o valoare, ei nu pot preciza exact ce reprezintă această valoare. Aș vrea să subliniez că ceea ce urmează reprezintă un concept minim ireductibil de egalitate. Din multe puncte de vedere aceasta explică cel mai bine necesitatea unei împărțiri corecte a resurselor celor implicați în crearea noii rase.

Principiul egalității

Principiul egalității este, după părerea mea, principiul conform căruia viața oamenilor și interesele lor fundamenta-

le sînt la fel de importante, și în consecință trebuie să fie cîntărite cu aceeași măsură. Acest principiu are un aspect intelectual foarte puternic, dar și o forță intuitivă. Pentru a discredita o propunere sau o teorie, adesea este de ajuns să arăți că ea încalcă acest principiu. Atunci cînd se spune că măsurile sînt discriminatorii sau nedrepte se apelează la acest principiu.

Filozofi mai recenți de orientări și convingeri total diferite au considerat acest principiu ca avînd un rol central în cadrul teoriilor lor. Ronald Dworkin, Robert Nozick și Jonathan Glover, de exemplu, i-au acordat toți un un loc important[18], deși trebuie să recunoaștem că ei nu sînt deloc de aceeași părere în privința felului în care trebuie interpretat conceptul.

Dacă viața oamenilor și interesele lor fundamentale au aceeași valoare, atunci este nedrept să fie tratați diferit acordînd valori diferite vieții lor sau intereselor lor fundamentale. Să se acorde în mod deliberat cuiva o șansă mai mare de a rămîne sănătos și de a trăi mai mult decît altcineva înseamnă o prețuire diferită a vieții și a intereselor fundamentale, în privința sănătății, în favoarea persoanei alese și în detrimentul celei nealese. Aceasta înseamnă o discriminare în favoarea cuiva. Sigur că nu toată lumea poate să beneficieze de aceste avantaje, ceea ce înseamnă că metoda de selectare trebuie să fie una corectă. De aceea, resursele sărace care influențează valoarea vieții sau a intereselor fundamentale ale unor persoane trebuie împărțite în mod echitabil.

Șanse egale

O metodă de împărțire a resurselor sărace, care aparent ar respecta ideea de echitate, ar fi ca acestea să nu se acorde nimănui! Atunci toți sînt tratați egal, adică lipsiți de avantajele resurselor în cauză. Mulți consideră aceasta o soluție mai viabilă în privința echității și sigur că ar constitui o împărțire echitabilă a resurselor. Și totuși, această supoziție este incorectă, ceea ce se poate ușor demonstra. Principiul echității și principiul egalității sînt de natură *morală*, adică sînt principii cu un conținut moral, gîndite spre a fi mai mult decît imparțiale, în special în ideea de a face dreptate oamenilor. Într-un anumit sens, pot implica o atitudine de bunăvoință față de anumite persoane, care pe scurt se exprimă prin sintagma „respectul față de oameni". O ase-

menea atitudine față de alții este diferită în măsura în care se poate de *o egalitate în privința lipsei de respect* sau *o indiferență egală față de soarta celorlalți.*

Nealocarea resurselor ce ar putea salva vieți sau ar putea proteja indivizii nu poate satisface necesitatea de egalitate, pentru că acest principiu conține în sine ideea că viața oamenilor și interesele lor fundamentale *sînt de preț*. Cine refuză să ofere aceste resurse de salvare a vieții sau care protejează viața și alte interese fundamentale înseamnă că nu prețuiește viața celor cărora le refuză această protecție. Chiar dacă aceștia sînt tratați *la fel*, ei practic nu sînt tratați egal, respectiv ca persoane care contează în mod egal[19]. Alternativa șanselor egale presupune tratarea tuturor oamenilor ca fiind *la fel de neimportanți* și deci la fel de lipsiți de preț.

În cazul modificărilor biotehnologice la nivelul genomului uman, problema împărțirii corecte prin care oamenii să fie tratați egal apare sub mai multe forme.

Resurse sărace

Mai întîi este vorba despre problema extrem de bine cunoscută a resurselor sărace. Tehnologia necesară obținerii acestor modificări genetice va fi, cel puțin pentru viitorul apropiat, săracă sau relativ săracă și costisitoare. E nevoie de un personal foarte bine pregătit, de anumite condiții de laborator etc. Nu este vorba de ceva ce s-ar putea face într-un dispensar dintr-un sat, de exemplu. Aceste constrîngeri mult discutate, impuse de resursele sărace, creează probleme în privința distribuirii, probleme care în sine sînt foarte dificile, dar măcar sînt ceva cu care deja ne-am obișnuit[20].

Atunci cînd resursele sînt sărace apar două probleme. Cît de urgent este ca cineva să beneficieze de folosirea acestor resurse? Și, cum putem împărți aceste resurse astfel încît să respectăm principiul egalității?

Dacă resursele presupun salvarea unei vieți, dacă implică împiedicarea unei morți premature, atunci în mod sigur este extrem de important să fie folosite.

Obligativitatea hobbesiană

În orice țară, protejarea cetățenilor împotriva condițiilor ce le pun viața în pericol este o prioritate absolută. Acesta

este un argument clasic. El se numește hobbesian[21] și presupune obligativitatea de a te supune suveranului. Obligația oricărui cetățean față de stat este să se supună legilor, iar statul la rîndul său trebuie să-l protejeze pe cetățean împotriva amenințărilor la adresa vieții și libertății sale. În cea mai mare parte a societăților contemporane cea mai gravă amenințare nu vine din partea agresiunilor armate din afară, ci din absența îngrijirilor medicale și a altor măsuri de protecție socială. De aceea, putem discuta în legătură cu obligația de a asigura îngrijiri medicale, și în special cele care presupun salvarea vieții, ca fiind mai importantă decît obligația de a asigura apărarea împotriva unor dușmanii din exterior (adesea un mit). Crearea de noi cetățeni care să fie protejați împotriva multor pericole și care se presupune că vor trăi mai mult corespunde, de exemplu, salvării victimelor din accidente în care și-au pus viața în primejdie, deși este destul de dificil de făcut o asemenea apropiere. Sigur că se poate susține că este la fel de important și de dorit să se găsească și o altă metodă de oprire a răspîndirii SIDEI, dar deocamdată această soluție pare cea mai viabilă. În orice caz, este limpede că, în general, îngrijirile medicale trebuie să aibă o prioritate absolută.

Răspunsul la prima dintre întrebările noastre este că trebuie să acordăm cît mai multor cetățeni șansa de a avea copii reprezentanți ai noii rase. Aceasta înseamnă acordarea unei priorități majore alocării fondurilor publice. Mai rămîne întrebarea următoare: avînd în vedere că nu toată lumea care dorește ajutor poate să beneficieze de o asemenea resursă, cum putem să stabilim împărțirea ei? Singurul răspuns acceptabil din punct de vedere moral la această întrebare este: în așa fel încît să nu încălcăm principiul egalității. Aceasta înseamnă că nu trebuie să facem discriminări împotriva anumitor persoane sau grupuri de persoane.

Sigur că este ușor să identificăm principiul moral pe care trebuie să-l acceptăm ca fiind călăuzitor în comportamentul nostru, numai că este mai complicat să stabilim cum să ne supunem acestui principiu. E mai simplu să arătăm de ce anumite metode, deja împămîntenite, de împărțire încalcă principiul egalității decît să ajungem la o modalitate clară de a acționa în conformitate cu el. Și totuși, oricare dintre aceste căi deja bătute de împărțire echitabilă poate fi accep-

tată ca punct de pornire, deci nu trebuie să adjudecăm între ele.

Cel mai important lucru este să acceptăm prioritatea majoră pentru distribuirea resurselor necesare în crearea noii rase. Sistemul de distribuire poate să se bazeze pe principiul primul-venit, primul-servit conform unei „liste de așteptare" în care oamenii să amîne conceperea pînă ce resursele necesare vor putea fi alocate copiilor lor reprezentanți ai noii rase. În același timp s-ar putea face și o loterie anuală pentru alocarea acestor locuri.

Precauții

O a doua problemă ridicată de sărăcia resurselor pornește de la gradul de precauție necesar pentru orice individ sau cuplu în a profita de avantajele acestui tip de inginerie genetică, chiar dacă acestea par deja disponibile.

Dacă ceea ce am considerat noi a fi „o protecție genetică" în termeni generali este deja disponibilă (fie pe baze comerciale, fie prin serviciile de sănătate sau pe alte căi), trebuie să ne întrebăm în ce fel beneficiarii pot profita la rîndul lor de o asemenea protecție. Ei bine, mai întîi ei o pot oferi doar copiilor lor, pentru că, așa cum am constatat deja, protecția trebuie să fie formată la nivelul gameților sau în faza inițială embrionară. Din acest motiv sistemul va fi disponibil celor care sînt suficient de prudenți ca să caute din vreme noi modalități de procreare. Candidații vor trebui să se supună fie tehnicilor FIV, fie să li se modifice gameții. În ambele cazuri, numai cei pregătiți și capabili să plănuiască totul din vreme vor putea beneficia, respectiv doar cei ai căror copii sînt „planificați" — căci pînă și planificarea familială poate aduce uneori surprize și să apară membri neplanificați.

Acest lucru va ridica noi probleme pentru o împărțire echitabilă a unui asemenea avantaj de preț. Pentru că cei capabili să-și planifice astfel viața reprezintă o minoritate și vor continua să rămînă o minoritate aparținînd în special unor grupuri avantajate din punct de vedere socio-economic. Aceste grupuri vor fi încă o dată avantajate din faptul că vor avea un număr mare de alți membri care vor beneficia de pe urma protecției genetice.

Avantaje controlate

Deocamdată ne-am ferit să ne manifestăm preferința pentru o anumită metodă de împărțire, iar măsurile pe care le-am descris țin de existența unei piețe libere, limitată doar de principiile unei împărțiri echitabile cu un posibil serviciu pentru clienți în care protecția genetică este asigurată în principiu celor care o doresc, iar resursele insuficiente sînt acordate printr-un mecanism care să presupună o împărțire echitabilă. Sigur că o altă modalitate de a manevra aceste resurse insuficiente ar putea porni de la o direcționare precisă, care să fie impusă de la nivel guvernamental. Numai că, în general, sîntem refractari atunci cînd se pune problema unor asemenea măsuri. Un motiv pentru care un guvern ar putea dori să impună un asemenea control a fost deja prezentat. Este desigur vorba despre faptul că pot exista misiuni guvernamentale ce pot fi duse la bun sfîrșit mult mai eficient și eventual mai sigur de către reprezentanții acestei noi rase. În ce fel guvernul ar trebui să asigure serviciile reprezentanților noii rase o dată ajunși la vîrsta majoratului este din nou o problemă separată și asupra căreia vom reveni mai tîrziu.

Echitatea la nivelul societăților

Am descoperit o parte dintre modalitățile prin care se poate ajunge la acte de nedreptate din cauza rezervelor insuficiente în raport cu posibilitățile unei anumite societăți de a oferi protecție genetică unor cetățeni ai săi. Atunci cînd se pune problema de echitate între societăți, problema protecției genetice în scopuri echitabile devine una mult mai amplă. Mai întîi am identificat deja o problemă preliminară atunci cînd am menționat „societățile capabile de a oferi o protecție genetică". Pentru că acest lucru va fi posibil doar, și din nou doar în viitor, în cadrul societăților industrializate relativ bogate, dacă nu cumva aceste societăți sînt pregătite să împartă capacitatea lor de a asigura o protecție genetică. Chiar dacă s-ar da dovadă de mult altruism, protecția oferită lumii neindustrializate va fi inevitabil mai mică decît cea disponibilă pentru „consumul local". Mai mult, problema precauției în lumea neindustrializată va fi una mai amplă decît în „vest". Există cîteva motive clare în acest sens. Mai întîi, cunoașterea tehnicilor respective va fi mai greu de

răspîndit pentru că va exista un oarecare grad de suspiciune și uneori rețineri de ordin religios sau obiecții culturale în privința fertilității și pentru că obiceiurile sau acceptarea chiar a mijloacelor de contracepție sînt mai greu de fixat.

Din aceste motive și din altele, introducerea unei protecții genetice va dechide inevitabil o adevărată prăpastie între lumea industrializată și cea neindustrializată.

Echitatea între indivizi

Problema echității între indivizi sigur că nu se va putea rezolva, chiar dacă problema unei împărțiri corecte a resurselor insuficiente ar putea fi totuși rezolvată. Dacă pentru moment presupunem că putem rezolva această problemă, și anume cine poate avea acces la protecția genetică în așa fel încît să nu provocăm discriminări împotriva unor anumiți indivizi sau clase de indivizi sau între diferite trepte ale societății, vom porni totuși într-un proces care inevitabil va ascuți percepția oamenilor în privința lipsirii de drepturi și chiar a inechității. Pentru că, dacă anumiți oameni vor fi protejați împotriva unor boli grave cum ar fi SIDA sau hepatita B. iar alții nu, ideea că de fapt contactarea unei boli precum SIDA nu e un simplu ghinion ci și o nedreptate se va răspîndi tot mai mult.

Și, desigur, mai ales în cazul infecției cu HIV, nedreptatea îi va afecta nu doar pe cei care riscă să se îmbolnăvească de SIDA, așa încît va fi o nedreptate față de toți cei care sînt *vulnerabili* la SIDA. Aceștia vor trebui să-și modifice stilul de viață și să-și ia anumite precauții pe care persoanele protejate, reprezentanții noii rase, nu vor fi nevoiți să le ia. Aceste diferențe vor fi probabil foarte mari, din mai multe puncte de vedere. Avînd în vedere că sexul este, nu are rost să discutăm prea mult aici, de obicei recunoscut a fi una dintre cele mai importante activități ale vieții, libertatea de a-și manifesta preferințele sexuale fără teamă și fără necesitatea unor precauții considerabile împotriva riscului infectării va constitui un avantaj substanțial. Apoi este clar că, dacă un anumit individ are imunitate, vor exista și alte avantaje financiare sau garanții și poate că vor apărea și noi locuri de muncă[22]. Pe scurt, avantajele de care profită noua rasă vor fi, așa cum am constatat, unele substanțiale și vor depăși

simpla (deși deloc neglijabila) imunitate la boli și la alte afecțiuni.

Bineînțeles că, într-un fel, există întotdeauna o nedreptate atunci cînd cineva are mai mult de suferit din motive medicale decît altcineva, chiar dacă este oarecum ceva „firesc" și deci inevitabil. Dar pentru că este inevitabilă, nedreptatea firească nu este altceva decît un lucru urît pe lumea aceasta, lucru pe care ar trebui să-l regretăm dar de care n-are rost să ne mai plîngem. Această nedreptate de a nu fi protejat în raport cu alți oameni din aceeași societate sau chiar de pe aceeași planetă, lucru valabil pentru noua rasă în acest caz, nu reprezintă o nedreptate firească. Pentru că nu înseamnă un dezavantaj în raport cu Mozart sau cu Shakespeare. Este un dezavantaj pe care cineva n-ar fi putut sau n-ar fi trebuit să îl aibă. Este un handicap impus în virtutea avantajelor de care profită alții.

Următoarea întrebare pe care trebuie s-o luăm în discuție este una crucială, și anume, în virtutea cărui principiu un relativ dezavantaj sau un handicap devine nedrept? Pentru aceasta trebuie să recapitulăm ceea ce am afirmat mai devreme despre principiul vieții nedrepte și despre distincția dintre a face un rău și a face o nedreptate.

III. Handicapul dăunător sau nedrept

Într-o lume în care deja există noua rasă și ea se împămîntenește, imunitatea și protecția de care dispune această nouă rasă constituie un avantaj și în sensul că nu este expusă acelorași riscuri față de un posibil handicap major. Bănuiesc că acest lucru este de la sine înțeles, dar pentru cei care nu văd lucrurile astfel propun următorul scenariu. Unei femei, pacientă la o clinică FIV, i se spune că există posibilitatea de a oferi o protecție genetică substanțială copilului său și că, dacă dorește, pot fi adăugate cîteva gene noi embrionului spre a-i asigura o protecție care va face din copilul său un reprezentant al noii rase. Procedeul este simplu, nu presupune nici un fel de riscuri pentru embrion, cu condiția ca operația să reușească și chiar dacă n-ar reuși, există embrioni de rezervă disponibili cu care ar putea fi înlocuit cel în cauză. Oare femeia ar trebui să accepte această ofertă sau ar greși cu ceva dacă ar refuza-o? Mai întîi, ar trebui să observăm că există niște diferențe substanțiale între aceas-

ta și exemplul anterior al lui Parfit[23]. Cu excepția capacității de a corecta ADN-ul, și astfel de a întîrzia procesul de îmbătrînire, este posibil ca respectivul copil să nu fie niciodată expus primejdiilor față de care a fost făcut imun și de fapt să nu sufere de lipsa de protecție pe care ar fi avut-o altfel. Vom porni de la premisa că îndreptarea ADN-ului nu ar fi posibilă tocmai ca să nu complicăm exemplul. Spre deosebire de copilul lui Parfit, acesta nu ar avea de suferit dacă nu i s-ar face aceste modificări genetice. Sigur că și în cazul în care așa stau lucrurile, cum am văzut deja, să fii vulnerabil chiar dacă nu rănit propriu-zis este un dezavantaj. Există niște pericole psihologice legate de această vulnerabilitate, precum și handicapuri sociale și financiare față de indivizii protejați. Mai mult, cunoașterea faptului că cineva este vulnerabil ar putea să blocheze anumite opțiuni care altfel ar fi fost disponibile.

Banalizînd, ar fi ca și cum am spune că incapacitatea de a cînta la un instrument muzical nu este un dezavantaj pentru cei care niciodată nu și-ar dori așa ceva. Sau, mai clar, ar fi ca și cum ai refuza să protejezi, să spunem, un avion împotriva unui posibil (chiar dacă din punct de vedere statistice relativ puțin probabil) pericol ce i-ar afecta pe toți pasagerii pe care îi transportă. Refuzul de a include aceste protecții nu este mai puțin condamnabil dacă un anumit avion n-ar trece niciodată prin acele primejdii care să declanșeze un dezastru.

Obligația cel mai des întîlnită și oarecum asemănătoare este aceea de a vaccina copiii mici împotriva diverselor boli care continuă să reprezinte un pericol, chiar dacă, de obicei, nu există decît un risc statistic scăzut ca aceștia să se îmbolnăvească.

După părerea mea, acestea sînt niște analogii potrivite și drept urmare datoria părintelui de a avea grijă ca respectivii copii să fie dotați cu o oarecare protecție genetică de care se dispune în prezent este la fel de importantă ca și datoria de a vaccina copiii împotriva unor posibile pericole, cum ar fi poliomielita și tusea convulsivă.

Incapacitatea de a furniza protecția genetică disponibilă ar însemna un rău făcut copilului. Acest rău presupune luarea unor precauții suplimentare, o vulnerabilitate mai mare și niște posibile dezavantaje sociale și economice pornite tocmai din această vulnerabilitate, precum *și* creșterea ris-

cului de îmbolnăviri grave sau de handicapuri în raport cu ceilalți concetățeni protejați.

Dacă acest lucru reprezintă o daună adusă copilului depinde numai de faptul dacă respectivului copil i-ar fi fost mai bine sau nu în cazul în care protecțiile nu s-ar fi aplicat[24]. Acest caz poate surveni atunci cînd următorul născut al acelorași părinți n-ar putea fi protejat decît prin avort sau prin refuzul însămînțării cu un anumit fetus, astfel încît un alt fetus protejat să poată fi implantat. Un copil care nu a fost protejat și care astfel există, pe cînd altfel n-ar fi existat, nu a fost nedreptățit decît dacă viața în sine este un rău pentru copilul respectiv și, așa cum am văzut, acest lucru nu apare decît în cazul în care existența devine o sumă de poveri pentru individul respectiv.

Cînd nu avem de-a face cu un asemenea caz, refuzul de a oferi acest tip de protecție poate fi și el o nedreptate făcută copilului.

Argumentul Winston Smith

Există o revoltă adînc înrădăcinată în ființa umană care împreună cu afecțiunea pentru spontaneitate și prospețime determină cel mai adesea necesități morale care presupun niște precauții radicale ce le vor da oamenilor posibilitatea să accepte protecția genetică pentru copiii lor. Winston Smith din romanul lui George Orwell *1984* este poate apoteoza acestei abordări a vieții și nu se poate să nu te impresioneze omenia lui cutezătoare. Tipică este această scenă dintre Winston și Julia:

„Ai mai făcut vreodată așa ceva?"
„Desigur, de sute de ori — mă rog, oricum de multe ori"...
Îi stătu inima în loc. Ea o făcuse de multe ori: el ar fi vrut s-o fi făcut de sute de ori — de mii de ori. Tot ceea ce avea legătură cu corupția de orice fel îl umplea întotdeauna de speranță. Cine știe, poate că Partidul era putred pe dinăutru, iar cultul muncii neobosite și al dezinteresului total nu era decît o mască ce ascundea multă nesiguranță. Dacă ar fi putut să îi molipsească pe toți cu lepră sau sifilis, nu s-ar fi dat înapoi de la așa ceva și ar fi făcut-o chiar cu mare bucurie. Orice, numai să putrezească, să slăbească, să submineze[25].

Un asemenea cult, chiar dacă nu neapărat al muncii neobosite și dezinteresate, sau măcar al prudenței și dezinte-

resului, ar fi necesar și în cazul posibililor părinți ai noii rase. Chiar și în momentul de față sînt cîteva mișcări de revoltă împotriva imperativelor morale create de faptul că știm în ce fel o sarcină poate fi influențată de obiceiurile noastre, de un anumit regim sau stil de viață. Deja oamenii se simt constrînși, și asta nu le place, să se lase de fumat, să nu bea, să nu ia droguri și alte lucruri despre care se știe că afectează dezvoltarea fetusului uman. Inevitabil, chiar dacă există deja posibilitatea modificării genetice a copiilor, mulți se vor gîndi mai întîi la precauțiile pe care le presupune protecția copiilor lor și nu vor vrea să fie împovărați cu un sacrificiu prea mare prin care ar trebui să renunțe la lucruri de preț, ca în cazul lui Winston.

Sigur că este mult mai ușor (deși *nu chiar așa de ușor*) să fii de partea lui Winston Smith, care vrea să-i îmbolnăvească de lepră și sifilis pe staliniștii care se consideră imbatabili, în loc să îi înveți ce înseamnă morala pe cei care doresc să se revolte împotriva presiunilor morale în privința protejării copiilor lor. Ceva din spiritul acesta este mai mult ca sigur prezent într-o asemenea situație. O ostilitate firească față de dușmanii libertății și ai spontaneității, precum și ai unei existențe „firești".

Invocarea spiritului lui Winston Smith pare nelalocul ei în această situație. Libertatea și spontaneitatea nu sînt neapărat niște virtuți sigure și cînd ele aduc mari neajunsuri altora trebuie să fim pregătiți să ne modificăm comportamentul și să găsim alte resurse de spontaneitate.

Teama de SIDA (și înainte de aceasta, teama de sarcină) a luat mult din acea dimensiune a spontaneității în privința vieții sexuale a oamenilor, dar mulți pot constata diferența dintre spontaneitate și neglijență. Fără îndoială că recunoașterea răspunderii noastre față de ceilalți trebuie să existe în însuși comportamentul nostru în toate împrejurările. Faptul că uneori ne manifestăm scoțînd la iveală toate inhibițiile noastre nu poate să justifice nici măcar pentru moment violul sau crima. Trebuie să găsim alte căi prin care să ne dezinhibăm.

În ceea ce mă privește, eu sînt adeptul existenței unei noi rase cu mai multe șanse de viață care nouă nu ne sînt disponibile. Sigur că protecția prin inginerie genetică la nivelul genomului uman nu va transforma lumea într-una mai bună și nici nu-i va face pe oameni automat mai fericiți. Va

trebui, în continuare, să ne străduim din răsputeri să reducem la minimum bolile și să nu uităm că oricînd pot apărea alte noi tipuri de boli. În continuare va trebui să încercăm să reducem la minimum prejudecățile, inclusiv față de noua rasă, să combatem inechitățile, să eradicăm sărăcia, foametea, actele de cruzime, precum și miile de alte neajunsuri care există, firești sau nefirești.

Dar faptul că nu putem vindeca totul nu poate constitui un argument pentru a nu vindeca nimic, mai ales cînd este vorba de ceva ce aduce suferință, nefericire și moarte prematură.

10

Examinare și discriminare

Există examinări și examinări. Atunci cînd examinăm un film îl facem vizibil, adică îl arătăm. Uneori examinarea indivizilor se face pentru a identifica anumite caracteristici, trăsături sau boli. Acesta este un proces prin care respectivele trăsături, caracteristici sau boli sînt pur și simplu scoase la iveală și identificate. Dar putem să examinăm lucrurile și în sensul că le putem „analiza" sau filtra. În acest sens, ecranul nu mai rămîne o simplă suprafață pe care apar niște lucruri, ci un filtru prin care anumitor lucruri li se permite să treacă, în vreme ce altora nu.

Biotehnologia a făcut mari progrese sporind capacitatea noastră de a examina persoanele în ambele sensuri. În primul sens, acest lucru înseamnă o mult mai aprofundată cunoaștere a oamenilor atît în general, cît și în particular. Această constatare ne dă posibilitatea să-i ajutăm desigur pe acești oameni să se ajute singuri. De asemenea, ea sporește substanțial numărul motivațiilor pe care le avem cînd facem discriminări în cazul acestor persoane atît pro, cît și contra.

Trebuie să recapitulăm mai întîi gama de discriminări pe care această tehnologie le face posibile și apoi să explorăm ramificațiile etice ale acestor posibilități. Vom începe prin a ne familiariza cu procedura în sine și apoi vom analiza mai atent acele părți care sînt cel mai dificil de clarificat.

„Cartea vieții"

Cum spunea Mark Ferguson:

> Nu poți lua o singură celulă, să-i scoți ADN-ul și apoi, dacă știi zona din genom pe care dorești s-o examinezi, s-o înmulțești

astfel încît regiunea să aibă destul ADN spre a se ajunge la o posibilă analiză de gene. În prezent există cîteva boli ce pot fi diagnosticate folosind cantitatea actuală de ADN prezentă într-o unică celulă. Această tehnologie s-a extins rapid şi se pare că aproape toate diagnosticele viitoare pot porni de la biopsia unei singure celule[1].

Este aproape sigur că această celulă unică se poate obţine pur şi simplu fie de la embrionul preimplantabil dezvoltat *in vitro*, fie după naştere printr-un procedeu care nu presupune nici un disconfort folosind, de exemplu, un exudat faringian pentru a colecta saliva care are destule celule necesare unei biopsii. Acest procedeu ar face posibilă selectarea doar a embrionilor sănătoşi pentru implant sau modificarea genetică a embrionilor instabili sau cu afecţiuni genetice încă dinaintea implantării. La adulţi, acest lucru va preveni folosirea unui material de diagnosticare cu un imens potenţial, fie în situaţii pozitive, fie, cel mai adesea, în cele nefericite.

O dată cu terminarea proiectului genomului uman sau foarte curînd după aceea, acest proces al biopsiei unei singure celule ne va ajuta să completăm „cartea vieţii" fiecăruia astfel încît să fie atotcuprinzătoare şi mai ales să fie citită. Acest lucru va scoate la iveală nu numai prezenţa unor boli genetice care ar putea afecta individul în cauză, dar va face posibilă şi detectarea transmiţătorilor asimptomatici de gene afectate. Acestor purtători li se pot apoi da nişte sfaturi genetice referitoare la riscurile la care sînt expuşi copiii lor sau alţi membri ai familiei.

De asemenea, această informaţie cuprinsă în cartea vieţii poate genera tehnici pentru înlocuirea sau corectarea unor gene afectate *in situ*. La fel, decurg şi nişte avantaje terapeutice importante la care vom putea avea acces fără îndoială prin cercetarea cărţii vieţii. Şi ca majoritatea cărţilor care se ocupă de viaţă şi această carte va conţine o mulţime de informaţii de o importanţă minoră, în cazul dat despre diferenţele subtile de ordin genetic dintre indivizi. O parte dintre aceste diferenţe indică riscul statistic pentru anumite persoane, risc ce aparent este unul nesemnificativ în sine sau comparat cu riscurile pe care ni le asumăm în viaţa de zi cu zi. De exemplu, se poate afla că respectivul are un risc cu 2 la sută mai mare decît media să se îmbolnăvească de ceva care în principiu afectează 1 la 100 000 dintr-o popula-

ție. Comparativ cu riscul obișnuit, să zicem, al orașelor foarte aglomerate unde, ca urmare, poluarea este majoră, precum și cu posibilele accidente de circulație, un asemenea risc poate fi infim.

Așa cum, atunci cînd se furnizează o metodă extrem de exhaustivă de examinare a indivizilor pentru diverse boli și riscuri de boală, atît pentru ei, cît și pentru membrii familiei lor, harta genomului uman sau cartea vieții va scoate la iveală sensibilitatea respectivilor la anumite boli profesionale sau la alte pericole. Și, evident, nu numai asta. Mai există și alte posibile riscuri care apar din condițiile de viață, să zicem, din cauza sensibilității la praf. Alte riscuri specifice care pot fi descoperite ar fi cele care țin de mediul înconjurător și de factorii climaterici, de la sensibilitate la cancerul de piele în urma expunerii la un soare puternic pînă la cele datorate unei clime umede, precum și alergiile declanșate de animale sau plante.

De asemenea, trebuie să constatăm posibilitățile enorme care ni se deschid din punct de vedere educațional tocmai prin aceste noi tehnici de examinare. Dacă se stabilesc niște legături genetice cu diverse talente muzicale, de exemplu, înclinații sportive sau o inteligență ieșită din comun, vor apărea imense presiuni în crearea unor copii născuți pentru a reuși în viață astfel sau care altfel n-ar avea nici o șansă[2].

Toate aceste noi informații pot fi însă cu două tăișuri. Furnizînd informații ce pot genera terapii și măsuri preventive, se pot furniza și informații interesante pentru o terță parte, pentru ceilalți membri ai familiei, colegi, angajatori, companii de asigurări și, evident, guvern și agenții guvernamentale. Cele mai multe dintre aceste posibilități vor fi examinate în detaliu, pe măsură ce vom argumenta acest progres științific, dar pînă atunci trebuie să dăm puțin înapoi filmul și să analizăm modul obișnuit prin care acestea și alte agenții au fost interesate de informațiile astfel culese, cu care noi deja ne-am familiarizat.

Examinarea pentru boli

Cunoaștem deja ce înseamnă o examinare în contextul unei boli cronice sau temporare. Examinarea se face practic la orice vizită de rutină la doctor sau la dentist sau la un in-

stitut de sănătate sau la orice vizită de rutină făcută de un medic sau de un cadru medical, cum ar fi o infirmieră sau un asistent medical. Poate să fie sub forma unei simple „priviri atente" din partea doctorului sau dentistului sau să presupună unele întrebări sau analize de rutină. Se poate porni de la tensiune, de la verificarea văzului etc., pînă la exudat faringian sau examen de urină ori analize de sînge. Sîntem tot mai familiarizați cu modul în care asemenea examinări au o mare importanță în ceea ce privește sănătatea noastră nu neapărat imediată, ci pe termen lung. Cel mai important lucru este faptul că astfel se obțin informații care sînt înmagazinate în fișe medicale sau de alt tip. Aceste informații pot fi analizate de o terță parte, indiferent dacă este vorba de angajatori, de guvern, de companiile de asigurări sau chiar de partenerul de viață sau alți membri ai familiei. Furnizarea unor asemenea informații pot afecta capacitatea individului de a obține o primă de asigurare, de a putea ipoteca ceva etc., și, bineînțeles, de a obține și de a păstra o anumită slujbă sau orice fel de slujbă. Chiar dacă informațiile sînt deținute de cadre medicale direct interesate de ele, pot exista consecințe extrem de grăitoare pentru pacient. De la diverse agenții se pot obține informații, iar acest amestec poate reprezenta un dezavantaj pentru pacientul respectiv, tot așa cum agențiile pot să dezvăluie niște informații doar cu condiția acceptării unei asigurări sau a candidaturii unui pacient pentru o angajare.

Adesea, în situația de față, pacientul s-ar putea să nu fie conștient de ceea ce conține fișa sa medicală și, nici în cazul în care consimte dezvăluirea acestor date, să nu știe ce anume se dezvăluie și nici care va fi efectul acestei dezvăluiri sau în ce fel ar putea ele afecta șansa de a obține serviciul dorit sau un loc de muncă. Dacă refuză să permită dezvăluirea datelor sau dacă doctorul refuză să dezvăluie anumite informații în absența consimțămîntului pacientului, nu se știe care ar putea fi urmările unei asemenea decizii.

Examinarea prenatală

Problemele tradiționale referitoare la examinarea prenatală constau în diagnosticarea și tratarea unei boli încă din pîntecul mamei, precum și posibila întrerupere a sarcinii ca urmare a unei examinări. Pe aceste lucruri deja le-am stu-

diat în amănunt în capitolul trecut. Principala noastră preocupare în privinţa examinării este acum de altă natură.

Examinarea pentru anumite trăsături dorite

Am început cu o examinare a stării de sănătate, lucru cu care sîntem obişnuiţi, dar poate că ar fi trebuit să începem mai dinainte, cu un tip de examinare şi mai familiar. Cel mai adesea se numeşte pur şi simplu „selecţie" şi se face tot timpul, fiind socotit ceva respectabil. Sîntem selectaţi de partenerii noştri, de şefii noştri, de colegii de la club şi de mulţi alţii pornind de la anumite caracteristici clare sau mai puţin clare pe care le avem. S-au făcut multe încercări pentru a asigura egalitatea în procesul de selecţie — cel puţin în privinţa unei slujbe, ajungîndu-se pînă la a se face discriminări în favoarea anumitor trăsături care în trecut erau considerate nişte dezavantaje[3]. Oricum, tipul de examinare pe care îl practică biotehnologia creează un nou şi într-o oarecare măsură fără precedent set de probleme.

Examinarea genetică

Aşa cum am văzut în capitolul precedent, pot exista nişte avantaje substanţiale în privinţa găsirii unui loc de muncă, în special dacă este vorba de o imunitate genetică sau de un alt tip de protecţie. Dar şi reversul medaliei este la fel de adevărat şi ştim că există dezavantaje substanţiale pentru cei care au boli genetice sau care riscă să dezvolte unele boli genetice sau alte boli sau care sînt în special vulnerabili la unele boli profesionale. Aşa cum observau Suzuki şi Knudtson:

> În unele cazuri angajatorii îşi aleg conştient sau inconştient angajaţii pornind de la acele trăsături ereditare vizibile pe care le consideră utile angajaţilor cînd este vorba despre vulnerabilitatea la bolile profesionale sau la îmbolnăviri pur şi simplu. La începutul secolului trecut, de exemplu, lucratul într-o fabrică de gudron sau într-una de creozot era condiţionat de culoarea pielii. Dacă erai prea blond sau cu pistrui cererea de angajare îţi era refuzată doar din acest motiv... Încă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea se ştie că muncitorii expuşi o perioadă mai îndelungată la smoală, precum şi la alte produse din petrol, făceau mai uşor cancer la piele decît alţii.
>
> În această lume concurenţială a afacerilor, înclinaţia spre boli profesionale poate deveni foarte uşor, o chestiune de bani. Bo-

lile angajaţilor înseamnă zile nelucrate, o mai mare cheltuială pe personal, costuri ridicate de perfecţionare şi, în ultimii ani, cheltuieli nebune cu stimulentele secundare sau chiar procese dezastruoase[4].

În acel moment deci, cei cu pielea prea albă sau cu pistrui erau discriminaţi în industria creozotului şi nimeni n-ar fi fost mirat să afle să negrii aveau mai multe şanse în asemenea situaţii de discriminare. Maladia celulei bolnave este o tulburare genetică moştenită, mai ales la populaţiile de culoare. Trăsătura principală a acestei maladii a stat la baza unei discriminări în cadrul Forţelor Aeriene ale Statelor Unite:

> Temîndu-se ca nu cumva o genă bolnavă să pătrundă în oxigenul din cabina în care urmau să zboare nişte americani de origine africană la altitudini foarte mari în timpul antrenamentului de zbor, Academia de Aviaţie i-a exclus pur şi simplu de la şcolile de zbor, vreme de zece ani, fără nici o dovadă că ceea ce gîndeau ei ar putea realmente să se întîmple. În 1981, în urma unui proces în care nu s-a putut demonstra că în condiţiile de oxigen insuficient s-ar putea crea o criză la aceşti purtători heterozigoţi, şcoala a trebuit să renunţe la această politică discriminatorie[5].

Au fost şi alte încercări anterioare de a folosi predispoziţia genetică în justificarea discriminărilor la locul de muncă. Dar cu nişte metode eficiente şi mai deschise de examinare genetică, aceste posibilităţi vor deveni mai serioase.

Acum ne vom opri mai detaliat la posibilitatea apariţiei unor consecinţe etice şi juridice ale examinării genetice o dată cu încheierea proiectului genomului uman. Atunci, aşa cum am văzut, întreaga carte a vieţii va fi completată şi citită pornind de la o singură celulă prelevată din exudat faringian sau chiar înainte de implantare în cazul unei reproduceri asistate prin FIV.

În special vom analiza problemele legate de angajări şi bolile profesionale, de asigurări şi legăturile conexe, ne vom opri şi asupra ipotecilor cu capacitatea de a cumpăra o casă şi asupra problemei acute generate de faptul că se cunoaşte deja o slăbiciune faţă de anumite boli. În final ne vom opri şi la întreaga afacere a deţinerii informaţiilor, precum şi la dreptul accesului la informaţii.

Ar trebui să ne amintim şi să nu uităm că, în momentul de faţă, există un proiect internaţional prin care se urmăreş-

te crearea unei hărţi a întregului genom uman, şi care se estimează a fi încheiat la începutul mileniului*. Mark Ferguson ne aminteşte că:

> dezvoltarea unei hărţi genetice şi fizice, urmată de o prezentare completă pe secvenţe la 3 500 de milioane de perechi de bază care constituie genomul uman, este acum posibilă din punct de vedere tehnic: nu trebuie decît voinţă şi bani (cam 50 de penny pe o pereche de celule). Momentul estimat pentru terminarea acestei imense misiuni variază între 3 şi 30 de ani, în funcţie de resursele internaţionale alocate acestui proiect; aparatura tot mai sofisticată de analizare a ADN-ului va reduce probabil simţitor timpul necesar şi costul, atît cel financiar, cît şi cel al orelor de muncă dedicate acestui proiect[6].

Examinarea pentru bolile profesionale

Există două căi evidente prin care structura genetică a individului este determinantă în profesia pe care o urmează. Structura sa îl poate face mai mult sau mai puţin capabil să se adapteze într-o anumită situaţie. Avînd la dispoziţie rezultatele examinărilor reprezentanţilor societăţii noastre, ele ar constitui un instrument de protecţie şi de selecţie. De asemenea, acest lucru va însemna şi anumite pericole, după cum se va vedea. Există însă o altă utilitate, poate mai puţin evidentă, care ar consta în monitorizarea structurii genetice a indivizilor de-a lungul vieţii lor. Acest lucru va determina detectarea din vreme a problemelor survenite în această structură, precum şi posibila identificare a surselor unor afecţiuni.

1. Selectarea angajaţilor potriviţi sau „examinarea genetică"

O utilizare clară a examinării genetice în acest context este identificarea acelor indivizi a căror structură genetică îi face să fie mai sensibili la anumite boli profesionale. Din punct de vedere genetic, riscurile pot fi mai mari pentru unii decît pentru alţii, de exemplu la zgomote sau la poluarea aerului, la contactul cu substanţele chimice sau cu alte substanţe periculoase la locul de muncă şi radiaţiile nucleare. Acest lucru poate apărea la locul de muncă, de exemplu în

---

* Această hartă a genomului uman a fost deja completată. (N.tr.)

industriile nucleare sau de apărare, sau desigur acolo unde există surse de radioactivitate folosite zilnic, sau dacă se ajunge la tratamente pentru diverse boli cu ajutorul radiațiilor, în cazul razelor X, de exemplu, dar și în cadrul procesului de sterilizare a hranei. Totodată, există un număr tot mai mare de alimente și de plante la care se folosesc radiațiile în procesul de sterilizare. În unele zone geografice există și gaze radioactive naturale. Radonul, de exemplu, apare de la sine în zăcămintele de granit din Cornwall și din alte locuri din Marea Britanie, reprezentînd un risc pentru cei care trăiesc și muncesc acolo. După cum știm, pînă și soarele poate reprezenta un pericol în anumite contexte, iar cînd este vorba de îngustarea stratului de ozon deasupra anumitor localități, este foarte periculos să fii direct expus la lumina soarelui, mai ales în zilele foarte călduroase.

Identificînd aceste riscuri crescute, putem în principiu să protejăm indivizii de riscuri inutile și, de asemenea, să-i protejăm pe angajați astfel încît aceștia să nu absenteze de la locul de muncă din motive de sănătate, sau să nu mai irosim fonduri pe diverse cursuri de specializare sau alte investiții de acest gen atunci cînd există „riscuri". Tot așa și angajații, asigurătorii, atunci cînd există asigurări de viață sau asigurări medicale, sau chiar planuri de asigurare la nivel național de diverse feluri, vor fi protejați așa încît să nu-și irosească niște resurse și să riște niște probleme de sănătate sau să sufere de boli grave, în felul acesta făcîndu-se foarte mari economii.

Pînă acum toate bune și frumoase. Survine însă o altă problemă și se referă, în cele mai multe cazuri la sensibilitatea la diverse pericole. Aceasta înseamnă că indivizii ar fi mai supuși riscului de a cădea victime diverselor pericole pe care deja le-am identificat. Un anumit individ s-ar putea să nu fie deloc influențat și pentru mulți alții să fie doar un risc infim. Oricum însă, ar fi normal să analizăm indivizii astfel afectați ca fiind nepotriviți pentru o anumită slujbă, pentru o anumită zonă geografică sau pentru un anumit stil de viață. Folosirea examinării genetice pentru analizarea angajaților vulnerabili prezintă trei pericole.

Trei pericole

Primul este clar, și anume că acolo unde locurile de muncă sînt insuficiente diverși indivizi pot fi discriminați sau le

poate fi refuzată o anumită profesie sau trebuie să-și schimbe meseria pentru că riscă mai mult decît media acceptată, risc pe care poate vor fi dispuși să și-l asume dacă vor ști exact natura și extinderea sa. Aceasta este o problemă referitoare la dispoziția lor de a-și asuma un asemenea risc sau, de a-și asuma răspunderea personală a tuturor cheltuielilor care decurg în cazul în care ar suferi de o boală profesională. Răspunsul la o asemenea întrebare va depinde desigur, în parte, de circumstanțele în care au căzut victime acestui pericol care exista și dacă nu a fost cumva vorba de o oarecare neglijență sau de un act de vinovăție din partea angajatorului sau a altcuiva.

Al doilea pericol, așa cum constatam și în capitolele anterioare, este că posibilitatea de a filtra angajații „riscanți" ar putea duce la o lipsă de interes în privința asigurării unui loc de muncă sigur și curat sau a unui mediu înconjurător adecvat. Și, în final, al treilea pericol e reprezentat de faptul că muncitorii identificați ca fiind „riscanți" vor fi firește îngrijorați, poate chiar pentru tot restul zilelor, în legătură cu starea lor și consecințele care ar putea decurge din aceasta.

2. Monitorizarea genetică

În loc să se filtreze angajații potențial vulnerabili înainte ca ei să fie atinși de boli profesionale, tehnicile examinării genetice ar putea fi folosite pentru a stăpîni mai bine bolile profesionale prin monitorizarea structurilor genetice ale muncitorilor și pentru a verifica dacă au intervenit modificări la nivelul ADN-ului. Asemenea teste pot fi folosite și pentru a stabili dacă anumiți muncitori au suferit de pe urma bolilor profesionale în timpul angajării. Asemenea probleme sînt extrem de grele pentru a fi rezolvate în acest moment, iar existența testelor genetice pentru diverse afecțiuni apărute de-a lungul vieții profesionale a unui muncitor ar putea duce la rezolvarea acestui tip de neînțelegeri și le-ar permite muncitorilor să beneficieze de compensații corespunzătoare.

Și totuși, administrarea corectă a monitorizării genetice înseamnă mult mai mult decît atît. Începînd poate din perioada embrionară sau de la naștere, în orice caz cu mult înaintea angajării, și continuînd la anumite intervale de timp de-a lungul vieții, examinarea genetică ne-ar putea ajuta să detectăm o afecțiune genetică înainte ca ea să se

extindă. Ar fi atunci posibil să se ia niște măsuri preventive și terapeutice o dată cu detectarea afecțiunii, și astfel examinarea în sine ar facilita o terapie rapidă. Măsurile preventive pot fi sub forma alertării conducerii unei firme sau a celor care se ocupă de controlul riscului de îmbolnăvire profesională atunci cînd există un pericol ce trebuie eliminat sau controlat, asigurîndu-se o îndepărtare rapidă a muncitorilor afectați, precum și a celorlalți angajați din zona de pericol. Tot așa, pot fi luate măsuri terapeutice, dacă ele există, iar ceilalți muncitori pot fi monitorizați imediat pentru afecțiuni similare.

Ce ar trebui să facem?

Dacă examinarea genetică va fi folosită în determinarea capacității anumitor indivizi de a practica anumite meserii într-un anumit loc, atunci trebuie să stabilim exact care este nivelul de risc sau care este dimensiunea riscului care ar justifica, de exemplu, excluderea de la angajare. Atunci cînd discutăm despre „nivelul de risc" ne referim la ceva cum ar fi un procentaj de risc crescut asociat cu anumite condiții. Dimensiunea riscului constă în natura bolii sau a afecțiunii care va apărea dacă riscul se materializează asupra persoanei respective, adică dacă aceasta va cădea victimă afecțiunii față de care este sensibilă.

Există cîteva dimensiuni diferite ale acestei probleme pe care trebuie să le analizăm separat.

Datoria angajatorilor

Printre constrîngerile la nivelul angajatorilor există și cele de ordin moral. Ei nu trebuie să facă discriminări pe nedrept în privința șanselor de muncă, după cum nici nu trebuie să-și expună angajații la niște riscuri ce pot fi evitate. De aceea, putem spune că un angajator s-ar justifica în excluderea unui muncitor sau a unui potențial muncitor pornind de la o anumită slăbiciune la o boală profesională dacă sînt respectate condițiile minime obligatorii. Vom vedea mai întîi dacă putem identifica o listă plauzibilă a acestor condiții și apoi vom reveni spre a urmări cum stau lucrurile în practică și care ar fi implicațiile. S-ar putea desigur, chiar și cu toate aceste măsuri de precauție pe care urmează să le

examinăm, ca în final să le respingem pe toate în favoarea unei abordări diferite a problemei.

1. Angajatorul trebuie să fi făcut tot ce îi stătea în putință ca să elimine riscul de la locul de muncă. Un asemenea risc trebuie să fie realmente imposibil de eradicat și specific ocupației în cauză și mai ales trebuie să fie acceptabil din punct de vedere etic.
2. Angajatorul trebuie să-i spună angajatului dinainte ce riscuri au mai rămas sau oricum să-l informeze pe angajat de îndată ce acestea apar, ceea ce înseamnă că angajatul trebuie să-și dea consimțămîntul în cunoștință de cauză cînd este vorba de riscuri profesionale.
3. Prezența oricărui factor de risc pentru angajat trebuie să reprezinte un risc crescut sau alte riscuri palpabile, atît pentru angajator cît și pentru ceilalți care împart același mediu de lucru, ceea ce înseamnă un nivel de risc sporit față de cel valabil pentru forța de muncă disponibilă sau mobilă de pe piața muncii.
4. Un asemenea risc, pe care prezența angajatului l-ar implica pentru angajator sau pentru o terță parte, trebuie să fie suficient de grav pentru ca cineva să considere că este nerezonabil ca angajatorul să suporte un asemenea risc sau să permită unei terțe părți să se expună acestui risc și astfel să justifice discriminările care decurg de aici împotriva angajatului.

La prima vedere s-ar putea spune că primele două condiții ar trebui să intre în îndatoririle oricărui angator, indiferent care ar fi rolul acestuia în excluderea candidaților de la angajare pe baza presupusei lor sensibilități la riscurile implicate de meseria în cauză. Și totuși, trebuie spus că este nedrept și ineficient să forțezi angajatorii să facă curat la locul de muncă cu prețuri enorme, iar pe clienți să plătească și mai mult, atîta timp cît o examinare genetică ar putea scoate la iveală o forță de muncă pentru care riscurile respective ar fi acceptabile. Acest lucru ridică o problemă extrem de importantă:

Ce înseamnă un loc de muncă sigur?

Dacă revenim la prima condiție vom constata că, deși este formulată simplu, pune niște probleme de detaliu foarte complexe, drept care ar fi greu de cuprins într-o simplă

lege. Cred că este limpede că n-are rost, din punctul de vedere al sănătății publice, și nici nu este echitabil să se permită o examinare genetică prin care să i dea posibilitatea angajatorului să nu-și mai asume obligațiile de a asigura un loc de muncă sigur, dar și un mediu înconjurător pe măsură: sigur nu numai pentru cei care împart același mediu, indiferent dacă sînt angajați sau nu, dar și pentru cei care se află în regiunea în care ar putea apărea vreun pericol.

Dacă ne oprim la industria nucleară ca exemplu de industrie care prezintă asemenea riscuri ocupaționale, putem înțelege exact despre ce este vorba aici.

Cernobîlul a arătat cît de mult se poate extinde pericolul pe care-l reprezintă centralele nucleare (multe mii de kilometri), iar combinația dintre Cernobîl, Three Mile Island și Sellafield a arătat că marea primejdie reprezentată de centralele nucleare nu este suficient de amplă încît acestea să nu mai existe[7]. Tot așa cum există multe dovezi pentru pericole mai precise, de exemplu, riscurile sporite de apariție a leucemiei în apropierea centralelor electrice nucleare[8].

Atîta vreme cît vor exista centrale nucleare vor exista și pericole inerente la nivelul acestei industrii, al procedeelor de prelucrare și al substanțelor folosite. Aceste pericole care ar putea fi eradicate îi afectează atît pe cei care lucrează în aceste centrale, cît și pe cei din jurul lor. Aceasta înseamnă că, dacă nu există un interes clar și covîrșitor al opiniei publice în menținerea unei centrale nucleare, toate instalațiile sînt lipsite de etică, în sensul că reprezintă un pericol care nu este justificat de avantajele pe care le oferă existența unei centrale nucleare. Mai mult, este vorba despre un pericol la care cei expuși nu au consimțit. Opinia publică nu înseamnă o singură societate, ci toate comunitățile care se expun unui asemenea risc.

Pare de neocolit ideea că nu ar trebui să permitem ca un loc de muncă să devină un pericol major. Și totuși, multe riscuri profesionale, zgomotul de la aparatură, praful, contactul fizic cu substanțele nocive etc. reprezintă pericole care afectează forța de muncă. Ideea de forță de muncă adecvată pentru orice meserie poate părea tentantă, dar se ridică unele probleme.

În primul rînd trebuie să subliniem că rezistența crescută nu este același lucru cu rezistența totală. Întrebarea cît de mare este pericolul și dacă este bine să ceri angajatului să

se expună atunci cînd aceste primejdii ar putea fi reduse sau eliminate prin luarea unor măsuri de securitate, nu trebuie eludată de examinarea genetică.

În al doilea rînd, ar trebui să ne preocupe problema dacă trebuie sau nu să încurajăm practicarea discriminării genetice la locul de muncă. Pentru că nu numai că vor exista presiuni și stimulente pentru a-i convinge pe muncitorii mai protejați să se angajeze în aceste locuri, care altfel ar fi fost mai periculoase, dar pot apărea și tensiuni între angajatori sau înțelegeri (ori conspirații)[9] ale angajatorilor, lucru care poate duce la angajarea în locuri de muncă sigure sau mai sigure a unor muncitori care ar fi putut să se angajeze în condiții mai „avantajoase" în altă parte. Puterea oferită angajatorilor pentru manipularea forței de muncă, după cum v-ați dat seama, este sau poate fi enormă.

Cîtă vreme condițiile de muncă sînt nesănătoase și perfectibile, este în interesul public să se garanteze că aceste locuri de muncă sînt mai sigure nu numai pentru că imunitatea și protecția scoase la iveală o dată cu examinarea genetică sau obținute pe calea ingineriei genetice nu sînt totale, dar și pentru că examinarea, ca orice altă posibilitate de stabilire a unui diagnostic, nu este scutită de posibile greșeli. Dar mai ales, poate, pentru că poluarea de orice fel este greu de limitat la locul de muncă și am fi cu toții mai în siguranță dacă asemenea riscuri ar fi eliminate.

Și totuși, există cazuri cînd interesul public ar putea fi mai bine servit încurajîndu-se angajarea celor cu imunitate genetică.

Dar să luăm și un exemplu mai puțin controversat, cel al surselor de radiații necesare în asigurarea îngrijirilor medicale, indiferent dacă este vorba de raze X, de terapie sau de agenți sterilizanți — în acest caz pericolul unei mici radiații va fi imposibil de înlăturat. Desigur că toate etapele disponibile trebuie analizate pentru a garanta o anumită siguranță publică și pentru angajați, în măsura în care acest lucru este posibil. Dar atîta vreme cît există un interes covîrșitor pentru sănătate, în general, și pentru terapia cu radiații, precum și pentru echipamentul steril, în special, și mai mult, atîta vreme cît personalul medical este conștient că își asumă un mic risc pe care e gata să-l accepte, sînt îndeplinite primele condiții în acest caz. Cum funcționează însă cea de-a treia și cea de-a patra condiție? Le vom analiza împreună.

Dreptul la muncă?

Ultimele două condiții ne obligă să ne întrebăm dacă refuzul pentru angajarea cuiva foarte predispus la o boală profesională este nedrept sau chiar încalcă drepturile angajatului. Aceasta este o întrebare complexă pentru că există mai multe drepturi și interese implicate în acest sens[10]. Pe de o parte, există un interes legitim al societății pentru problemele de sănătate și în prevenirea supunerii inutile a cetățenilor la riscul unor boli profesionale, mai ales cînd aceste riscuri presupun bani publici spre a fi tratate ulterior și utilizarea unor resurse insuficiente. Pe de altă parte, este vorba despre obligarea angajatorilor să plătească niște sume tot mai mari și mai nerezonabile, împiedicîndu-i să-și aleagă angajații care sînt cei mai potriviți și care costă cel mai puțin. Apoi se pune problema protejării unei terțe părți de posibilul pericol reprezentat de muncitori bolnavi sau pe care nu te poți baza. De asemenea, mai există un interes, la fel de important din punct de vedere social, în protejarea drepturilor cetățenilor și în special în protejarea lor împotriva unei discriminări nedrepte. Cum am putea echilibra toate aceste interese?

Am spus că este o întrebare complexă și chiar este. Dar întrebările complexe nu sînt neapărat greu de rezolvat, iar aceasta pare mai clară decît altele. Există puține argumente pentru a reduce responsabilitatea angajatorului în asigurarea unui mediu de lucru propice atît pentru angajați, cît și pentru toți ceilalți care ar putea fi afectați de acest mediu, indiferent cît de îndepărtat în spațiu și timp ar fi el. Asemenea argumente se aplică doar în cazurile în care, asemeni celor pe care le-am analizat mai sus, există un interes public și particular extrem de puternic în utilitatea unui anumit loc de muncă a cărui siguranță nu poate fi îmbunătățită decît prin angajarea unei forțe de muncă rezistente la pericole[11]. Chiar dacă angajatorul s-ar putea confrunta cu niște costuri sporite abordînd o strategie de angajare nediscriminatorie, nimeni nu a susținut vreodată că respectarea drepturilor sau să faci ceea ce este bine nu costă nimic. Într-adevăr, cel mai important aspect al teoriei conform căreia oamenii au o importanță morală este că drepturile sau interesele lor fundamentale n-ar putea pur și simplu fi lăsate deoparte atunci cînd ar fi mai convenabil sau ar costa mai puțin dacă s-ar proceda astfel.

S-ar putea susține că această abordare dă naștere la multe întrebări. Dacă un anumit angajator are nevoie de 100 de angajați și sînt 500 de cereri, de ce n-ar trebui să-i aleagă pe cei 100 care rezistă cel mai bine la boli decît, să zicem, să mai cheltuiască un milion de lire sterline ca să curețe locul de muncă? Și mai cu seamă ale cui drepturi sînt încălcate atîta vreme cît angajații sînt priviți ca factori calificați tocmai datorită rezistenței lor la poluare și deci preferați celorlalți?

Am comentat deja faptul că există motive independente pentru a i se cere angajatorului să facă pe cît posibil curat la locul de muncă, chiar alocînd costuri substanțiale, motive care nu privesc drepturile angajatului sau obligațiile angajatorului de a nu face discriminări împotriva altor posibili angajați mai puțin rezistenți. Aceste motive ar trebui să fie suficiente, în principiu, și totuși există încă un argument care poate fi adus împotriva discriminărilor.

Dacă recunoaștem că nu e bine pentru angajatori să li se permită să facă discriminări împotriva femeilor pornind de la faptul că este foarte probabil, statistic vorbind, că ele vor întrerupe serviciul ca să aibă copii, deci sînt mai puțin eficiente pe post de angajate decît bărbații, recunoaștem că dreptul la muncă sau la nediscriminare este important și că respectivele costuri suplimentare ale unei asemenea politici sînt astfel calculate încît să nu încalce aceste drepturi sau pentru a face dreptate. Tot așa nici n-ar trebui să li se refuze oamenilor angajarea pentru diverse motive care țin de constituția lor genetică, iar costurile suplimentare ale acestui dezechilibru ar putea fi suportate de întreaga comunitate[12].

Discriminarea împotriva anumitor indivizi sau a anumitor tipuri de indivizi în asigurarea unui loc de muncă este foarte gravă, indiferent dacă se constată că respectivul nu a fost respectat ca persoană sau i s-au încălcat niște drepturi.

Ronald Dworkin prezintă acest aspect mult mai elocvent, iar concluziile sale nu fac altceva decît să repete ideea:

> Dacă într-adevăr drepturile contează, atunci încălcarea unui drept relativ important devine o chestiune gravă. Înseamnă tratarea unui om ca și cum ar fi mai puțin de atît sau ca și cum n-ar merita să i se acorde atenție în aceeași măsură ca oricărui alt om. Ideea de drepturi ale omului se bazează pe convingerea că aceasta ar fi o mare nedreptate și că trebuie plătite costurile ne-

cesare pentru a preveni o atare situație. Și totuși, ar fi total greșit să spunem că să acordăm niște drepturi exagerate este la fel de grav ca atunci cînd le încălcăm. Dacă Guvernul greșește la nivel individual, pur și simplu el plătește ceva mai mult la nivelul eficienței sociale; el plătește ceva mai mult, adică din banii pe care oricum se decisese să-i cheltuiască. Dar dacă greșește împotriva unui individ, acest lucru presupune o adevărată insultă adusă acestuia cu bună știință, și atunci vor trebui cheltuiți mult mai mulți bani pentru a evita consecințele[13].

Acest argument al lui Dworkin mi se pare foarte puternic și din fericire (pentru mine) compatibil cu abordarea generală a lucrării de față. Nu cred că drepturile au vreun statut special, adică eu cred că întotdeauna drepturile apar ca o concluzie a unui argument moral, ca ceea ce trebuie făcut mai degrabă decît în argumentul lui Dworkin, ca una dintre principalele premise în orice argument de acest fel. Deci, atunci cînd am decis, de exemplu, că anumiți indivizi nu trebuie discriminați la angajare, putem să exprimăm acest lucru pur și simplu prin protejarea drepturilor lor. Și totuși, argumentul lui Dworkin este compatibil cu o asemenea abordare, pentru că el constă în ideea că discriminarea atacă obligativitatea de a trata oamenii ca egali și de a acorda fiecăruia preocupare, respect și protecție în aceeași măsură. Orice politică ce are drept consecință încălcarea principiului egalității este mult mai rea decît cea care presupune doar o eficiență financiară, pentru că acestea sînt costuri care, așa cum subliniază Dworkin, au fost deja analizate ca putînd fi suportate de societate. Și aceasta pentru că principiul egalității stă în centrul moralei noastre sociale, indiferent dacă există niște consecințe sau nu, fiind inclus în însăși teoria democratică.

Teoria lui Dworkin asupra drepturilor se bazează pe principiul egalității pentru că el afirmă: „Ideea de drepturi ale omului se bazează pe convingerea că aceasta [tratarea oamenilor altfel decît ca fiind egali]... ar fi o mare nedreptate". De asemenea, mi se pare că[14] principiul egalității trebuie să stea la baza teoriei consecințelor, ceea ce este o abordare morală diferită de cea a lui Dworkin. Ideea că oamenii contează din punct de vedere moral este și ideea că fiecare contează din punct de vedere moral. Dacă fiecare contează din punct de vedere moral, atunci contează ce se întîmplă cu fiecare persoană în parte și astfel, cînd luăm niște hotărîri,

trebuie să ne gîndim și la consecințele asupra tuturor celor afectați[15]. Dacă n-ar fi așa, n-ar mai avea rost să ne gîndim la consecințe deloc.

Firește că există și versiuni ale consecințelor care aplică principiul egalității nu numai persoanelor, dar și ideii de fericire sau de preferințe socotite independent de oamenii cărora le apațin, sau anilor de viață. Și totuși, ideea de bază a acestei cărți constă în faptul că persoana este cea care contează[16].

Dacă în continuare vom apăra dreptul indivizilor de a-și lua o slujbă și de-a o păstra, chiar și cu anumite riscuri pentru ei înșiși, presupunem că indivizii sînt conștienți atît de profilul lor genetic, cît și de posibilul pericol reprezentat de un anumit mediu profesional. Dacă ei aleg de bună voie acest mediu profesional, nu ar fi drept să li se nege șansa de a primi o slujbă pornindu-se de la natura lor — respectiv de la constituția lor genetică. Consider că acest lucru este valabil chiar și cînd, în situații excepționale, riscurile pentru un anumit individ sînt foarte mari. El trebuie sfătuit și informat în privința acestor riscuri profesionale, dar nu trebuie să i se refuze slujba dacă este calificat sau potrivit pentru ea.

Sigur că aici apare pericolul exploatării și deja am analizat în amănunt situațiile în care exploatarea sau pericolul de exploatare este în sine o obiecție morală față de îngăduirea practicării unei meserii. Și totuși, cu o singură excepție la care vom ajunge imediat, pericolul și motivele unei exploatări în această direcție sînt mult mai mici decît pericolele unei discriminări nedrepte. Rareori este în interesul angajatorului să folosească oameni care sînt foarte sensibili la riscurile de boli profesionale pentru motivele pe care le-am enunțat. Și totuși, s-ar putea să fie în interesul angajaților să nu li se bareze drumul spre o asemenea meserie pe care și-o doresc, pentru că ar putea fi riscant pentru ei să o practice. În trecut am văzut campanii întregi pentru nediscriminarea persoanelor cu handicap, deși poate că ei sînt mult mai expuși riscurilor decît alți angajați[17].

Și totuși, pentru ca cei care au sensibilități genetice la anumite boli să poată fi protejați, trebuie să ne asigurăm că ei nu sînt împinși de o nevoie disperată de a-și găsi un loc de muncă oricît de periculos.

S-a sugerat că ar fi util să li se permită celor cu sensibilități genetice să ocupe chiar și locuri de muncă periculoase

spre a li se oferi ocazii corecte de angajare pentru că, decît „să fie penalizați pentru handicapurile lor, trebuie mai curînd priviți ca un fel de semnale vii spre a stabili granița dincolo de care societatea noastră nu mai poate face față contaminărilor de mediu de la locul de muncă"[18]. Pare mai degrabă că această sugestie se referă la canarii care erau duși în mine pentru a se detecta locurile în care erau scăpări de gaze mortale. Cînd mureau canarii, minerii știau că e timpul să plece de acolo!

Lecția pe care trebuie s-o învățăm din toate acestea este că nu trebuie să permitem poluarea la locul de muncă, sub nici o formă, și în nici un caz nu trebuie să folosim „cobai" umani spre a o detecta. Și totuși, există împrejurări în care trebuie să acceptăm anumite riscuri de contaminare, împrejurări în care unii oameni sînt mai sensibili decît alții dacă aceste riscuri se concretizează. În asemenea cazuri, decizia asumării riscului trebuie lăsată întru totul în seama persoanei respective, care mai întîi trebuie informată corect.

Ca să luăm un singur exemplu, dacă aș fi o persoană cu o sensibilitate genetică peste medie la radiații, nu ar trebui să mi se interzică să lucrez pe post de cadru medical doar pentru că la locul de muncă există surse de radiații.

Concluzii

Monitorizarea genetică și examinarea genetică, asemenea multor altor lucruri, pot face și bine și rău. Nu trebuie să ignorăm avantajele de teamă că nu vom avea curajul să îndepărtăm neajunsurile. Dacă ele vor fi instituționalizate, vor avea nevoie de un mare sprijin sub forma unor servicii de consiliere, precum și de tratament adecvat acolo unde va fi cazul. Tot așa, vom avea nevoie și de o legislație care să controleze posibilele discriminări ce vor rezulta din aceste testări. Datorită acestor examinări și monitorizări genetice preventive, vom spori autonomia umană și vom putea să protejăm mai bine atît oamenii, cît și mediul înconjurător.

11

Stabilirea de noi recorduri

În măsura în care ne va da posibilitatea că monitorizăm starea de sănătate a oamenilor și să identificăm structura lor genetică, noua tehnologie este categoric o adevărată sursă de informații. Examinarea și monitorizarea pe care tocmai le-am analizat vor oferi un tot mai mare număr de date despre fiecare individ. Mare parte dintre ele trebuie înmagazinate în calculatoare, iar problema accesului, al confidențialității și eventual chiar al proprietății asupra informațiilor va deveni tot mai acută.

De asemenea, vor rămîne problemele, cu care deja ne-am familiarizat, referitoare la examinarea genetică. Printre acestea se numără problemele care pot apărea o dată cu informațiile genetice despre un membru al familiei și cu necesitatea aprofundării acestor informații la nivelul înrudirii genetice. Un pacient inteligent va înțelege că informațiile oferite despre starea sănătății sale se datorează faptului că se știe că frații sau părinții săi au o anumită structură genetică. Tot așa, există și niște dificultăți cumplite referitoare la faptul că trebuie să i se spună cuiva drag că se poate îmbolnăvi sau deja suferă de o boală incurabilă, eventual că se află într-o fază terminală.

I. Asigurarea

Vom începe prin a analiza afacerile care presupun o evaluare a riscurilor, precum și asigurările împotriva riscurilor, pentru că, așa cum va reieși foarte clar, capacitatea de a face o examinare și o monitorizare mult mai profunde ca

pînă acum va avea un efect major asupra pieţei asigurărilor şi a lucrurilor care există doar datorită asigurărilor.

Asiguranturix

Titlul acestui subcapitol este şi numele celebrului poet care îl însoţeşte pe faimosul „gal" şi personaj de desene animate Astérix[1]. Asiguranturix sună poate ceva mai puţin pompos decît Asigurare completă. O asemenea asigurare este, fără îndoială, foarte utilă, chiar esenţială în societatea modernă şi poate partea cea mai importantă de pe piaţa de asigurări o reprezintă cea a asigurărilor de viaţă fiind urmată îndeaproape de cea a asigurărilor medicale şi de sănătate. Majoritatea oamenilor solicită o ipotecă pentru a deveni proprietari de case şi practic toate ipotecile presupun o asigurare de viaţă care trebuie cumpărată. În Marea Britanie, unde guvernele succesive au sărăcit în mod deliberat Casa Naţională de Asigurări, asigurarea medicală şi de sănătate a devenit şi mai importantă şi sigur că în societăţi asemeni celor din Statele Unite nu există altă alternativă decît să îţi asiguri cheltuielile de sănătate prin acest sistem.

Cum examinarea şi monitorizarea devin tot mai precise şi mai pe înţelesul tuturor, iar capacitatea de prezicere a informaţiilor generate este tot mai la obiect, populaţia va începe să se împartă în două tabere semnificative — cei care nu se pot asigura şi cei care îşi pot cumpăra o asigurare. Trebuie să clarificăm de la început faptul că nu vom putea niciodată să păstrăm sau să ascundem datele obţinute prin examinarea genetică de societăţile de asigurare, pentru simplul motiv că ele intră în condiţiile contractului respectiv. Dacă sînt confidenţiale, deci refuzăm să le dăm, asiguratorii pur şi simplu nu ne vor face asigurare şi evident că informaţiile false sau incomplete vor vicia poliţa de asigurare şi automat vor transforma potenţialul candidat într-unul neasigurat.

Persoane neasigurabile

Sigur că nu va exista un grup omogen de persoane neasigurabile şi multe dintre acestea nu vor fi propriu-zis neasigurabile, deşi vor fi tot mai greu de asigurat. Cei care au fost diagnosticaţi ca avînd boli ce pot presupune o moarte prematură sau un handicap major sînt categoric[2] neasigurabili. Ei vor fi, ca majoritatea celor cu HIV+, incapabili să obţină

o asigurare de viață sau o ipotecă, și le va fi foarte dificil să-și găsească de lucru. Alții vor găsi o asigurare, dar le va fi greu s-o obțină ori ea va presupune plata unor prime total nerealiste.

Risc scăzut

Unii oameni vor fi considerați cu risc scăzut, avînd acel profil care arată rezistență la multe afecțiuni genetice sau la alte boli care au o componentă genetică. Ei pot chiar să aparțină Noii Rase, dacă așa ceva va deveni vreodată o realitate. Oricum ei vor reprezenta niște riscuri minime pentru asiguratori. Evident că și ei se supun proverbialului „nu se știe niciodată", dar oricum majoritatea riscurilor serioase dispar. Aceste persoane cu risc scăzut sînt ideale pentru primele de asigurare reduse, spre deosebire de cei cărora le este scăzută posibilitatea de a avea o asigurare sau de cei care trebuie să plătească niște sume „piperate". Desigur că atîta vreme cît și ei plătesc, înseamnă că nu sînt „liberi de plată" și cum prima totală plătibilă de către cei cărora li se permite să-și facă asigurare se presupune că este mai mică pentru că au fost excluse riscurile majore, ei nu vor beneficia de pe urma primei reduse pe socoteala celor care trebuie să plătească mai mult. Oricum o duc mai bine decît cei cărora nu li se îngăduie să participe și pentru care costurile sînt mai mari (desigur nu în sensul unor prime mari).

O afacere riscantă

Existența acestor două grupuri va face viața mai ușoară companiilor de asigurări. *Riscul* care dintotdeauna a fost prezent în cazul afacerilor cu asigurări va scădea progresiv. Am fost deja martorii unei modificări substanțiale de la *evaluarea riscului* la *reducerea la minim a riscului*. Acesta este procesul prin care companiile de asigurări, în loc să recunoască faptul că este vorba de evaluarea riscului pentru o anumită poliță și de stabilirea unor prime în conformitate cu acesta, au ajuns treptat la o reducere sau chiar la o eradicare a riscului și nu doar la o evaluare a acestuia. Acest proces se va accelera inevitabil o dată cu apariția ființei ideale care va face ca riscul să dispară și asigurările să devină doar o formă de a face economii.

Dacă (sau poate cînd) acest proces se va încheia, vom trece de la *asigurarea completă* la *asigurarea fără riscuri*.

Asigurarea națională

Se pare că există doar două căi de rezolvare a acestei probleme dintre care una trebuie să fie obligatorie. Este profund inechitabil să li se refuze oamenilor avantajul unei asigurări pentru că au avut prudența să fie examinați și monitorizați în privința riscurilor de sănătate. Mi se pare oarecum naiv să spunem acest lucru, deși desigur este vorba deja de o nedreptate care a devenit o practică curentă. În ochii companiilor de asigurări reprezentați un risc cu atît mai scăzut că cît faceți imprudența să nu mergeți niciodată la doctor. Cu cît mergeți mai des, și mai ales cu cît faceți mai multe analize, cu atît riscați mai mult. Dacă, și ar fi mai bine să nu, faceți imprudența să fiți examinați doar pentru ceva *anume*, dacă de exemplu sînteți destul de nesăbuiți încît să faceți analize pentru o boală de inimă, cancer sau SIDA, atunci oricare ar fi rezultatele acestor analize deveniți un „risc foarte ridicat" pentru cei de la asigurări.

Cel mai notoriu și mai inechitabil exemplu recent este categoric cel al statutului celor care fac testul HIV. Dacă ați făcut o asemenea analiză, chiar și niște rezultate negative automat vă includ în categoria celor cu „riscuri ridicate". Unul dintre efectele acestui lucru este că doctorii își sfătuiesc pacienții să nu facă acest test sau să meargă la o clinică anonimă sau (în Marea Britanie) să apeleze la serviciul de transfuzii de sînge — pentru că nici rezultatele, nici faptul că s-au făcut analizele n-ar mai apărea astfel în fișa medicală. Această practică pe care au impus-o doctorii care țin la pacienții lor, mai întîi din pricina companiilor de asigurări, are ca efect scăderea șanselor de a detecta această boală pentru mulți oameni și în consecință un risc crescut pentru partenerul de sex sau alte persoane care intră în contact cu fluidele organismului respectiv. Această stare de lucruri este dezastruoasă atît din punctul de vedere al sănătății publice, cît și din perspectiva relațiilor personale. Oamenii au ca alternativă să-și distrugă viața punîndu-și familia și pe ei într-o situație în care asigurarea este imposibilă, sau să riște pur și simplu viața familiei lor prin ignorarea a ceea ce poate să fie un risc minim, dar real[3].

Sigur că unii, poate chiar mulți care vor dori să li se facă analize o vor face pentru că *sînt* deja în categoria celor cu riscuri crescute. Mulți vor fi pur și simplu nerăbdători sau extrem de nerăbdători. La urma urmei, există un început pentru toate relațiile monogame și orice relație de acest fel poate apărea dintr-o „relație de o noapte". Tot așa, oamenii pot intra în contact cu sîngele și cu alte fluide ale organismului în împrejurări care nu reduc riscul și pur și simplu necesită o asigurare suplimentară.

Atît noi, cetățenii, cît și guvernele succesive am fost pînă acum fără coloană vertebrală cînd am permis ca această cumplită nedreptate să continue. Creșterea masivă a numărului celor care vor putea fi examinați va fi o ocazie ideală spre a răscumpăra această nedreptate.

Menționez faptul că există două moduri prin care aceste nedreptăți ar putea fi îndepărtate. Ele sînt următoarele: abolirea tuturor asigurărilor de viață și de sănătate din sectorul privat și crearea unui sistem de asigurări la nivel național care ar furniza soluții pentru toată lumea, indiferent de prognoze sau diagnostice. Prima de asigurare ar trebui să fie egală pentru toți cetățenii și ar putea fi stabilită la un nivel care să poată fi atins cu ușurință sau, dacă este cazul, să se facă prime mai mari pentru unii și să se asigure echilibrul prin sistemul de impozitare. Cea de-a doua strategie ar fi impunerea obligativității de a furniza asigurări pentru toată lumea cu aceeași primă și în sectorul privat, ca o condiție pentru păstrarea locului pe piață.

Cred că acum am cam exagerat din două motive. Mai întîi pentru că programele prezentate pe scurt pot părea imposibil de pus în practică. Eu nu am abordat niște probleme foarte specifice; ca de exemplu, ce este de făcut cu pacienții bolnavi de maladii incurabile care pentru prima dată au nevoie de o asigurare de viață serioasă. Cel de-al doilea motiv este poate faptul că remediile specifice sînt mai presus de mintea unui filozof. Și totuși, am putea să mai spunem cîte ceva.

Realismul

Cred că problemele practice sînt de multe ori mult prea comentate. Primele de asigurare ar trebui fixate ca și cum n-ar exista nici un fel de informații disponibile și ca și cum

nu s-ar putea face aceste examinări sofisticate. Dacă s-ar porni de la speranța medie de viață sau de îmbolnăvire sau de la probabilitatea accidentelor la o anumită vîrstă, nici nu s-ar mai pune problema riscului. Trebuie să nu uităm că în cazul oricărei persoane care suferă de o maladie incurabilă la 20 de ani și care ar putea primi o asigurare „nedreaptă", vor exista mulți alții care vor fi protejați prin examinări genetice și monitorizări pentru boli și de morți premature și care în consecință vor *echilibra* situația celor care încasează banii.

Cum examinarea reduce gradul de vulnerabilitate la nivelul întregii comunități, companiile de asigurări nu o vor duce mai rău decît acum dacă li se va cere să stabilească niște prime ca și cum n-ar exista alte informații suplimentare. Din acest motiv, legislația care ar constrînge companiile de asigurări ar fi mai puțin controversată decît pare.

II. Controlul informațiilor

Am observat cum, din motive de asigurări, este practic imposibil să controlăm informațiile obținute prin examinările genetice și prin monitorizări. Ele ar putea fi cerute ca o condiție la contractele de asigurare și ar putea apărea probleme din refuzul de a oferi aceste informații sau de a cere anumite sfaturi medicale. Aceleași probleme se vor ivi și în contextul șomajului și al informațiilor date către guvern și către agențiile guvernamentale.

O altă problemă cu informațiile despre structura genetică și starea de sănătate sau nivelul de risc o constituie dificultățile în păstrarea confidențială a informațiilor. Calculatoarele, de exemplu, se știe prea bine că sînt sursa dezvăluirilor informațiilor și în domeniul sănătății există mulți „profesioniști", de la doctori și tehnicieni de laborator, la cei de la informații și personalul de serviciu sau portari, care toți au acces la informații.

În contextul sfaturilor ce pot fi date la nivel genetic, așa cum am constatat, se poate ca un membru al unei familii să tragă niște concluzii în privința structurii genetice sau a riscului pe care îl poate reprezenta un alt membru al familiei doar din ceea ce știe în mod legitim despre propria sa persoană.

Și apoi există mult controversata problemă a confidențialității. Am analizat deja cîteva dintre dificultățile apărute în păstrarea informațiilor cu caracter confidențial, chiar și atunci cînd este clar că asta se dorește. O adevărată problemă o constituie și felul în care această obligație se extinde la nivelul unor puternice percepte morale pentru încălcarea confidențialității[4].

Și în final există și factorul agravant al convențiilor, inclusiv cele de natură juridică, asupra proprietății. Într-o societate care are simțul proprietății și care adesea se laudă cu gradul în care instituțiile sale sociale și politice se dezvoltă pe baza unui principiu de piață, problema proprietății informațiilor ajunge de multe ori să se stabilească, însă, în sala de judecată.

Toți acești factori fac ca, în final, controlul asupra informațiilor care există deja și care vor fi tot mai numeroase datorită noilor tehnologii să devină o problemă reală și presantă. Dacă o analizăm sub toate aspectele pe care le-am menționat deja s-ar putea să ajungem la o soluție prin care să legitimăm controlul asupra informațiilor. Vom porni de la primul aspect, cel al proprietății.

Proprietatea

Ce tip de proprietate reprezintă aceste informații? Am răspuns deja categoric la această întrebare cînd m-am referit la ele ca la o „proprietate intelectuală". Aceasta este o formă de proprietate bine cunoscută în drept și aspectele sale cel mai des întîlnite se referă la dreptul de autor și la dreptul de invenții (brevete). Pentru moment, este mai mult decît îndoielnic că această informație în legătură cu starea de sănătate a unei persoane sau chiar a structurii genetice ar putea fi o proprietate intelectuală ce poate fi astfel brevetată sau supusă dreptului de autor. Întîi că asemenea informații nu pot fi brevetate sau supuse dreptului de autor pentru că este vorba de o descriere fizică a persoanei respective și nu despre niște fapte în legătură cu starea de sănătate. Atîta vreme cît sînt demn de încredere, am dreptul să fac o descriere completă a unei alte persoane așa cum îmi este în putință și cum este în interesul respectivului. Sigur că nu trebuie să descriu în mod deliberat ceva fals și dacă dau niște informații incorecte despre care se poate spune că „tind

să minimalizeze persoana în ochii imparțiali ai celorlalți", atunci sînt pasibil de un proces, pentru că pot fi acuzat de calomnie. Dar dacă exprim lucrurile corect *și* sînt cinstit în spusele mele, atunci am cum să mă apăr împotriva tuturor acuzațiilor de calomnie[5]. Acest lucru este valabil pentru legile din Marea Britanie care nu recunosc „dreptul la confidențialitate", în vreme ce pentru unele state din Statele Unite, unde un asemenea drept este recunoscut, întrebarea este în ce măsură desrierea mea încalcă acest drept.

Dar se poate ca eu să fi intrat în posesia acestor informații într-un mod în care devin vulnerabil în fața legii sau am încălcat un principiu al confidențialității în momentul în care le-am publicat. Acestea sînt chestiuni separate la care voi reveni.

Poate că am tratat mult prea superficial problema proprietății informațiilor personale. Există două cazuri recente în Statele Unite care prezintă un oarecare interes cu referire la această problemă. Ambele pun problema dacă cineva este sau nu „proprietarul" propriului său corp sau al unor părți ale acestuia și deci devine și proprietarul informațiilor obținute prin studierea și folosirea unor analize ce au presupus prelevări din corp.

În primul caz este vorba de un cercetător japonez, Hideaki Hagiwara, care susține dreptul de proprietate asupra unei linii celulare derivate de la celula mamă atunci cînd este vorba de un potențial terapeutic. În cele din urmă el „fură" sau împrumută linia celulară și o folosește pentru tratarea mamei. Această dispută între familia sa și Universitatea California din San Diego a fost în final rezolvată la tribunal[6]. Un alt caz celebru apropo de celule s-a judecat recent la Curtea Supremă. El exprimă mult mai clar problemele principale.

John Moore vs. *Membrii consiliului de conducere al Universității California*

În septembrie 1984, John Moore, un pacient care a fost tratat cu succes într-un caz de „leucemia celulei păroase" (HCL), o formă foarte rară de cancer, a dat în judecată Universitatea California „pentru că doi cercetători de la UCLA au profitat nepermis de el folosindu-i celulele ca bază de cercetare care a avut ca rezultat un brevet cu o valoare fi-

nanciară nedeterminată"[7]. Lucrurile stăteau în felul următor: tratarea cancerului lui Moore presupunea o extirpare de splină, operație pentru care el și-a dat consimțămîntul în scris, renunțînd la splină și consimțind aparent ca aceasta să fie utilizată în scopuri de cercetare. Cercetarea asupra celulelor extrase din splină a aparținut lui David Golde și Shirley Quan și a dus la dezvoltarea unei linii celulare care s-a numit „Mo", după dl. Moore, și care a fost brevetată în 1981. Această linie celulară a produs diverse substanțe importante pentru cercetarea științifică, inclusiv interferonul care conferă imunitate (tip II), factorul macrofag și factorul de creștere al celulei-T. Mo este, de exemplu, linia celulară din care dr. Robert Gallo de la Institutul Național de Cancerologie al Statelor Unite a izolat virusul limfotropic uman al celulei-T (HTLV-II).

Așa cum scrie și Sandra Blakeslee în revista *Nature*, „Potențiala valoare comercială a liniei celulare Mo constă în extraordinara lor activitate la nivelul limfochinelor. Limfochinele sînt niște substanțe asemănătoare hormonilor, secretate de limfocite, cu o activitate biologică foarte extinsă. Ele acționează local modificînd celulele care reacționează în prezența lor". Aceste substanțe au multe potențiale utilizări, dar în momentul în care au fost brevetate exista un interes deosebit pentru posibilul lor rol în producerea interferonului ca agent antiviral[8].

Proprietatea fizică

În cea mai mare parte, discuția s-a axat în acest proces pe întrebarea dacă Moore avea dreptul la acest brevet de invenție doar în virtutea faptului că acest brevet s-a obținut, cel puțin în parte, datorită țesutului său. Ei bine, de obicei brevetele de invenție nu se referă la obiecte din natură, și nici la proprietățile propriu-zise ale acestor lucruri care există în natură. Mai degrabă ele se obțin pentru lucrurile pe care un inventator le poate face cu aceste proprietăți. Dacă într-adevăr lucrurile stau astfel[9], atunci reclamația lui Moore pare extrem de problematică.

Și totuși, Moore ar mai fi avut cîteva posibile soluții de remediu legal, cele mai promițătoare fiind „conversia" și problema validității consimțămîntului obținut. Conversia este o nedreptate pe plan civil prin care o persoană „convertește"

în propriul său beneficiu proprietatea unei alte persoane, fără să pună mîna pe proprietatea respectivă sau să o transfere. De asemenea, avem de-a face cu o conversie atunci cînd o proprietate ajunge în mod legitim pe mîna altcuiva pentru un anumit scop și este „convertită" incorect spre o altă utilizare. În asemenea cazuri, ca cel al lui Moore, conversia ar fi avut probabil loc dacă sîngele sau țesutul care fusese donat pentru un anumit scop ar fi fost „convertit" într-un alt scop care *ex hypothesi* nu a fost consimțit de Moore în condițiile specifice, pentru că acesta nu avea cum să fi știut de aceasta atunci. Mai mult ca sigur că aceasta a fost situația și așa se explică varianta proprietății convertite în profit.

Dacă, așa cum de altfel este foarte clar, consimțămîntul informat al lui Moore ar fi fost solicitat anterior de către Universitatea California, probabil că s-ar fi obținut dreptul nu numai de a se preleva țesut și sînge de la Moore, dar și de a le folosi ulterior în alte scopuri, în cazul dat pentru cercetare și dezvoltarea unui produs comercial, iar în aceste condiții am putea să tragem cîteva concluzii. Dacă lucrurile stau așa cum au fost prezentate, invitarea dlui Moore să contribuie cu sînge și țesut pentru un anumit scop și apoi, prin folosirea acestor produse umane în alte scopuri, pentru o autoîmbogățire, Universitatea California i-ar fi făcut cu siguranță o nedreptate dlui Moore și-ar fi viciat validitatea consimțămîntului său. Și totuși, aceasta nu înseamnă altceva decît că s-ar fi făcut vinovați de o tentativă împotriva dlui Moore și de o încălcare a propriei lor etici profesionale. În chestiunea financiară ar fi încălcat probabil și doctrina echității, obținînd o îmbogățire nedreaptă[10]. Acest principiu al echității recunoaște nedreptatea săvîrșită de cineva care beneficiază de pe urma răului celorlalți, mai precis de pe urma unei exploatări.

Proprietatea intelectuală

Pînă aici am analizat problemele ridicate de presupunerea că era vorba despre o însușire ilegală a unei proprietăți fizice destul de controversate — secreții ale organismului. Și totuși, o mare parte din cazul lui Moore constă în faptul că Universitatea California a încălcat și drepturile lui la pro-

prietatea intelectuală sau la informație, sau cum sugerează Barbara Culliton:

> Deși brevetul liniei celulare Mo arată clar că celulele erau din splina lui Moore, avocații săi speră să demonstreze că sîngele luat de la clientul lor de mai multe ori de-a lungul anilor cînd acesta se afla în tratament, după splinectomie, a contribuit semnificativ la cercetarea propriu-zisă, care a dus la această nouă descoperire brevetată în domeniul celular[11].

Sigur că aici este vorba de o acuzație mixtă. Avocații vor spune că o proprietate fizică, a sîngelui în cazul dat, a fost folosită fără permisiune spre a obține informațiile necesare pentru dezvoltarea acestei linii celulare și astfel se ajunge la un caz de conversie. O parte esențială a acestui caz o reprezintă susținerea ideii că sîngele prelevat nu a fost necesar pentru o simplă terapie sau o monitorizare ulterioară de rutină, ci a fost prelevat în mod deliberat și pe ascuns pentru a fi folosit într-un scop de cercetare potențial profitabil.

Sigur că aici se poate pune problema dacă Moore și-a dat sau nu acceptul pentru folosirea sîngelui sau a splinei sale în cercetare sau ce anume cuprindea acest accept al său. Includea și un posibil profit obținut de pe urma cercetării de la care Moore era exclus sau el chiar s-a gîndit la o cercetare pur altruistă? Chestiunea crucială pare a fi: oare acest act pretins incorect presupune conversia sau un furt de *proprietate*? Sau mai degrabă acest act constituie un abuz de informație sau un abuz asupra sursei de informație?

Să presupunem că nu s-a încălcat în nici un fel dreptul la proprietate fizică și nici nu s-a ajuns la o conversie. Să presupunem că după ce a examinat pacientul cu ochiul liber, lucru pentru care nu e nevoie de un consimțămînt, cercetătorul a obținut niște informații pe care le-a putut folosi spre a dezvolta un produs comercial viabil. Aceasta presupun că se poate întîmpla atunci cînd pacientul are o boală relativ rară sau chiar unică, importante indicii în privința tratamentului fiind vizibile fără vreo altă procedură medicală de analiză pentru care să fie nevoie de un consimțămînt. Oare în acest caz pacientul poate acuza faptul că s-au utilizat niște informații care decurg din starea sa?

Sau să prespunem că cercetătorul examinează niște date de pe un calculator, date obținute în mod legitim de la mai mulți pacienți și înmagazinate în mod responsabil. Să zicem

că descoperă ceva interesant, eventual viabil din punct de vedere comercial. Imediat se ridică două întrebări. Prima: oare este legitimă decizia sa inițială de a examina fișele pentru cercetare științifică sau terapeutică? A doua: exploatarea comercială a rezultatelor este oare îndreptățită? Acestea sînt niște întrebări complicate.

Înainte de a le pune însă, trebuie să constatăm că legea proprietății este actualmente singurul remediu disponibil pentru cei care se simt exploatați, singurul mod de a exercita niște presiuni împotriva unei exploatări incorecte prin furt sau conversie a *proprietății*, presiuni de înțeles, dacă stăm să ne gîndim că și informațiile sînt tot o formă de proprietate; ca și în cazurile de „viață nedreaptă" pe care le-am analizat în capitolul 4, unde chiar dacă poate nu era cea mai bună, singura cale pentru copiii cu handicap care cereau sprijin financiar era să le intenteze procese părinților în scopuri compensatorii pentru presupusa „greșeală" de a-i aduce pe lume într-o stare anormală. Sigur că ar trebui să fim atenți să nu-i lipsim pe oameni de singura cale de a-și recupera niște bani, chiar dacă pare un sistem destul de puțin ortodox, dar cîtă vreme nu există o soluție mai bună n-avem altă ieșire.

Interesul public

Cercetarea științifică medicală și terapeutică este fără îndoială în interesul tuturor. Vrem ca oamenii să învețe din experiență și am vrea ca și acest tip de cunoaștere medicală și științifică să se dezvolte. Dorim aceasta nu doar pentru a beneficia noi înșine; avantajele pot fi cu bătaie mult mai lungă, așa încît s-ar putea ca pe moment să nu însemne nimic pentru noi. Cercetarea este justificată nu doar din motive egoiste, ci și pentru că generațiile viitoare vor avea ceva de cîștigat. Un cercetător care consideră că ar putea învăța ceva din datele pe care le deține ar da dovadă de neglijență dacă nu le-ar consulta, cu condiția să aibă timpul, ocazia și dreptul să o facă.

Prevederile legale pe care le-am discutat deja au cuprins aproape cele mai importante chestiuni. Dar ce înseamnă faptul că cercetătorul ar trebui să aibă timpul, ocazia și dreptul să consulte datele respective? E firesc ca oamenii să creadă că ar putea învăța ceva util sau important din datele

noastre și totuși să n-aibă timpul sau ocazia să o facă din diverse motive: pentru că au alte lucruri mai presante de făcut, pentru că acest studiu nu a fost finanțat sau nu a obținut fonduri, pentru că deja s-a ocupat altcineva de el, pentru că dreptul de a consulta niște date aparține altcuiva etc. Acest ultim punct se referă, de asemenea, la ideea de legitimitate. S-ar putea să fie la fel de nelegitim să consulți orice fel de date și din alte motive, de exemplu, pentru că sînt confidențiale și cercetătorul respectiv nu intră în rîndul celor care au acces oficial la ele[12].

Dincolo de constrîngerile de ordin practic, este în interesul tuturor ca persoanele care au toate șansele să folosească util niște date să aibă și acces la ele. Aici pur și simplu mă refer la faptul că ar trebui ca mai mulți cercetători să aibă acces la anumite dosare oricînd. Pe de altă parte, ar fi nedrept să acordăm acces liber la dosarele care au fost deja folosite în mod productiv de alții; aceasta ar permite grupurilor concurente să „fure cîte o treaptă" și să ajungă la capăt înaintea celorlalți.

Principalele probleme asupra cărora trebuie să ne oprim aici ar fi: dacă este în interesul tuturor să se permită diverselor persoane, ale căror fișe cu informații există, să aibă drept de veto în privința utilizării acestor date sau să aibă dreptul de a dispune de ele după cum poftesc. În absența unor considerații de ordin financiar și în prezența unor convenții extrem de stricte cu privire la confidențialitate și chiar mai stricte cu privire la protecția persoanei, cred că răspunsul la ambele întrebări ar fi un „nu" hotărît.

Sigur că interesul public nu trebuie să fie singurul care contează aici. Dar el reprezintă interesele a nenumărate alte persoane prezente sau viitoare care ar putea beneficia din aceste studii și din accesul deschis la informații în scopuri de cercetare. Dreptul persoanei la confidențialitate sau la controlul asupra informațiilor despre sine nu este atît de puternic sau de important, mai ales atunci cînd se pune problema prevenirii unor boli sau a unor morți premature la nivelul întregii populații. Aceasta nu înseamnă că individul este complet vulnerabil față de cei care au deja un proiect de studiu plauzibil și nici că poate fi exploatat. Trebuie să se ofere garanții că individul care reprezintă o sursă de informații va putea participa la eventualul profit financiar obținut în urma folosirii acestor informații și va fi protejat împo-

triva încălcării confidențialității care i-ar putea aduce diverse daune.

De fapt, ce se înțelege prin „participarea la profit" vom explica imediat. De asemenea, nu trebuie să uităm că obiectele din natură nu sînt de obicei brevetabile, deși, desigur, pot să devină uneori o proprietate.

Înzestrări genetice

Există de asemenea o dificultate pe care trebuie să o consemnez, dar pe care n-o pot discuta pe larg, și anume: în ceea ce privește informațiile utilizabile în scopuri de cercetare și valabile din punct de vedere comercial, dacă acestea sînt informații genetice și pot fi deținute în proprietate, nu este prea clar dacă nu cumva proprietatea le revine tocmai lui Adam și Evei și înaintea lor primatelor! Acest punct de vedere este discutat pe larg de Hillel Steiner în cartea sa *An Essay on Rights*[13], așa încît las toate amănuntele pe mîna sa foarte pricepută.

Exploatarea comercială

Există două moduri în care cineva poate participa la profitul rezultat din exploatarea comercială a informațiilor a căror sursă o reprezintă. Unul ar fi echivalentul drepturilor de autor pentru informațiile respective, așa încît să poată împărți *pro rata* profiturile de pe urma acestor informații. Cel de-al doilea ar fi alocarea la venitul public a părții datorate din orice profit furnizorilor de informații.

Acesta din urmă ar putea părea mai logic sau oricum mai justificabil din trei motive. În primul rînd, ar fi dificil să calculăm proporția profiturilor datorate unui individ, mai ales dacă informațiile pe care le-a oferit reprezintă o contribuție infinitezimală la produsul comercial. De exemplu, cînd există informații de la sute și chiar mii de persoane care își aduc contribuția într-o proporție destul de mică la un produs final și cînd informația de la fiecare ar trebui să aibă o dimensiune concretă, costul calculării părții ce se cuvine fiecăruia este mai mare decît suma în sine. De asemenea, ar mai trebui să fie luat în calcul și costul înregistrării și păstrării pe perioade lungi, în scopuri de cercetare și dezvoltare. În asemenea cazuri cel mai bine și cel mai eficient este să se determine proporția datorată celor ce s-au supus experiențelor

sau donatorilor de informații, donîndu-se partea lor de profit întregii comunități.

În sfîrșit, există și problema de unde sau mai degrabă de la cine sau cum a apărut informația. Hillel Steiner are dreptate cînd presupune că informațiile genetice aparțin tocmai primatelor, maimuțelor din care se trag oamenii, și deci pot fi clasificate drept „resurse naturale". În aceste condiții, cum multe pledoarii consideră resursele naturale ca proprietate publică, este un argument în plus ca aceste profituri să revină întregii comunități. Și totuși, mai e o problemă în privința transparenței acestui venit public, pentru că în ceea ce-i privește pe strămoșii omului, ar fi destul de dificil pentru anumite popoare să susțină că ele au mai multe drepturi asupra profitului decît altele[14].

Cum veniturile publice sînt ca un fel de receptacul în care se tot adună resurse financiare ce pot fi cheltuite în scopuri mai puțin serioase, cum ar fi cele de natură nucleară și chiar industria nucleară în general, și cum informațiile despre care discutăm provin de obicei de la pacienți sau din lumea medicală, ar trebui să stipulăm ca aceste profituri să intre în acest sector, adică în portofelul comun al sănătății și al prevenirii îmbolnăvirilor.

În anumite împrejurări însă, ar fi cam nedrept să procedăm așa. Cînd cercetătorii sau patronii lor au cîștiguri enorme de pe urma acestor informații (sau a produselor organice, de exemplu), și cînd nu este doar nepractic să se aloce profiturile către cei care au contribuit individual, ar fi nedrept să se permită cercetătorilor sau instituțiilor să obțină profituri și să nu le împartă cu cei fără ajutorul cărora nu le-ar fi obținut.

În atari situații, din punct de vedere economic problemele ar trebui rezolvate printr-un contract între donatori și cercetători. Evident că ar trebui să existe niște măsuri de siguranță pentru a împiedica cercetătorii să-i exploateze pe donatorii vulnerabili care pot fi și pacienți[15].

O problemă ar fi, desigur, că e greu să știi dinainte care dintre scenarii este mai operativ într-un anumit proiect de cercetare; în plus, se pune problema de a hotărî dacă trebuie sau nu păstrate datele și înființat un mecanism de detectare a celor care ar putea contribui, numai că așa ar putea fi distruse alte inițiative promițătoare. Din acest motiv, consider că acesta este un argument în favoarea unei legi preci-

se care să aloce, la fondurile de sănătate publică, profiturile donatorului care a acceptat un proiect de cercetare.

Și totuși, rămîne problema felului în care s-ar putea determina contribuția adusă la un produs de informațiile obținute de la persoanele care au acceptat proiectul de cercetare sau din fișele pacienților, pe de o parte, și contribuția cercetătorilor, pe de altă parte. Acesta este tipul de problemă pe care filozofii îl lasă, de obicei, în grija economiștilor și a altor specialiști.

Instabilitatea „celorlalte lucruri"

Cea de-a doua problemă apărută o dată cu existența unui număr tot mai mare de informații personale o reprezintă securitatea și confidențialitatea acestora. Celelalte lucruri fiind egale oamenilor, aceștia au dreptul să se aștepte ca aceste informații oferite sub protecția confidențialității sau obținute din analize consimțite, cu condiția ca rezultatele să rămînă confidențiale, să și rămînă confidențiale. Problema este că aceste „alte lucruri" au tendința să fie tot mai instabile, și chiar dacă pornesc prin a fi egale, foarte curînd vor fi dezechilibrate de tot felul de considerații neprevăzute. Nu este cazul să readucem în discuție aici foarte des întîlnita problemă a confidențialității[16]. Dar un singur exemplu va ilustra acest aspect. Cei care fac analize pentru SIDA, de exemplu, ar putea să ceară păstrarea confidențialității, dar, pe de o parte, nu au dreptul să-i supună unui risc vital pe cei din jur doar pentru a-și păstra ei dreptul la confidențialitate. Așa încît, atîta vreme cît faptul că sînt infectați cu HIV reprezintă un pericol real pentru ceilalți, ei bine, acești ceilalți au dreptul să fie informați ca să se poată apăra. Pe de altă parte, așa cum am constatat, pentru asigurări și alte chestiuni de acest gen, e puțin probabil ca cineva să poată evita consecințele nedezvăluirii informațiilor, pentru că respectivele companii de asigurări vor avea o reacție extrem de dură dacă li se va refuza răspunsul la aceste întrebări.

Oricum, protecția confidențialității nu este una pe care să ne putem baza. Există și un al treilea motiv pentru aceasta. Multe informații confidențiale pot avea o valoare comercială, de exemplu, să zicem, pentru cei care evaluează polițele de asigurare sau pentru presa de scandal. Informațiile în legătură cu starea sănătății persoanelor publice, precum și alte indicii despre viața privată a unor persoane celebre

sau de notorietate, sînt mereu la mare căutare. Cînd apare un asemenea caz, prin niște investigații atente se poate obține accesul la informații, indiferent cît de atent ar fi păstrate și oricîte înțelegeri de respectare a vieții private ori a confidențialității ar fi fost semnate. Soluția ar fi să fie protejați indivizii nu atît de dezvăluirea informațiilor, ci mai ales de cumplitele consecințe ale acestei dezvăluiri.

Protecția și dreptul la intimitate

Așa cum am văzut deja, în cazul companiilor de asigurări, una dintre modalitățile de a asigura această protecție ar fi un plan de asigurări la nivel național în care, pentru stabilirea nivelului primei de asigurare, să nu mai fie luate în considerare asemenea informații. O altă modalitate eficientă de protejare a persoanelor de consecințele dramatice ale dezvăluirii anumitor informații o reprezintă pedepsele legale și compensațiile financiare stabilite a fi suficient de costisitoare încît să descurajeze orice încercare în acest sens.

Pentru a face acet lucru în mod eficient, trebuie să ne gîndim însă și la o recunoaștere oficială a dreptului la intimitate. Singura cale eficientă ar fi una legislativă. Fără îndoială că ar fi ceva extrem de complex, care ar putea avea ca efect încălcarea libertății de expresie sau a libertății presei, așa încît totul trebuie făcut cu maximă prudență. Și totuși, avînd în vedere explozia informațională, o asemenea soluție ar fi trebuit să apară de mult.

III. Cunoașterea este ceva periculos?

Nu sînt de părere că toate aceste noi informații n-ar fi altceva decît categoric o binecuvîntare pentru toată lumea. Fără îndoială că vom descoperi tot felul de lucruri despre noi înșine și despre alții, lucruri pe care am fi preferat, totuși, să nu le știm. Multe dintre ele ne vor îngrijora în mod inutil. Alte lucruri sînt prin natura lor îngrijorătoare și ar fi o nebunie să nu ne preocupe. Sigur că este un truism să spunem că „n-ar trebui să ne îngrijorăm fără motiv" și această platitudine este repetată în mod constant de cei care oferă asigurări sforăitoare; tocmai de aceea întrebarea potrivită ar fi: *cît de îngrijorați trebuie să fim?* Nu vom putea niciodată să răspundem la o asemenea întrebare fără a avea informațiile cuvenite.

Nimeni nu este perfect din punct de vedere genetic

Cînd harta genomului uman și examinarea genetică vor deveni o rutină, vom descoperi fără îndoială că de fapt avem diverse gene anormale care nouă nu ne fac nici un rău, dar care au capacitatea să creeze dezechilibre genetice urmașilor noștri în cazul în care și partenerul nostru are aceleași afecțiuni. Tehnicile de examinare curente au scos deja la iveală acest lucru pentru nenumărați indivizi. Aproape toți avem și astfel de gene anormale și deocamdată cei mai mulți dintre noi n-o vom afla niciodată. În cazul celor mai multe afecțiuni, probabilitatea de a întîlni și de a ne împerechea cu un alt purtător și de a transmite acest handicap mai departe este foarte rară. Există unele dovezi că oamenii care știu că se află într-o asemenea situație sînt înclinați să nu-și mai dorească să facă o examinare genetică a potențialilor parteneri, iar atunci cînd aceștia din urmă se dovedesc a fi purtători rareori se ajunge în situația refuzului unui asemenea partener. Conform unui studiu, s-a arătat că „pînă în prezent nici o cercetare nu a demonstrat faptul că sfaturile de ordin genetic ar avea vreo influență negativă asupra căsniciilor"[17]. Nu știu dacă toate aceste lucruri sînt liniștitoare. Totuși, oricît de multe ar fi îngrijorările fără motiv, poate că n-ar fi rău să avem ocazia să facem o examinare genetică a partenerilor noștri sau una prenatală și, acolo unde este cazul, să primim și sfaturi din partea unui expert.

Predispoziții etnice

Diverse grupuri etnice sînt mai predispuse la afecțiuni genetice decît altele și reprezentanții lor pot, ca urmare, să-și dorească să facă o examinare genetică. De exemplu, boala Tay-Sachs afectează în special populația evreiască Ashkenazi și, așa cum se arată într-un raport al medicilor de la Royal College referitor la diagnozele prenatale, „caracterele recesive pot fi prevenite la nivelul comunității printr-o examinare genetică a posibililor purtători și prin diagnoza prenatală"[18]. Comunitățile cu tradiții puternice de căsătorii doar între membrii aceluiași grup sînt, de asemenea, predispuse la afecțiuni genetice, pentru că împerecherea în cadrul aceleiași comunități de sînge sporește pericolul ca doi purtători ai aceleiași gene recesive să aibă urmași. Printre cei care se expun la acest risc se numără și cetățenii britanici

de origine pakistaneză la care există o rată de 55% a căsătoriilor între veri primari, față de doar 32% în Pakistan. Din nou, o examinare la nivelul populației ar putea fi extrem de eficientă[19].

De asemenea, o parte dintre noi vom constata că, din cauza structurii noastre genetice, sîntem mai predispuși la anumite boli decît alții. Din nou, motivele de îngrijorare depind de gradul sporit de sensibilitate. În multe cazuri va fi unul mic, cu o probabilitate de zece la mie sau chiar mai puțin. Oricum, grijile „fără motiv" ar putea fi compensate de faptul că ni se oferă șansa, prin aceste averstismente, de a reduce, în anumite condiții, factorii de risc. De exemplu, cineva care este conștient de faptul că din punct de vedere genetic riscul de boală cardiacă este mare, în loc să neglijeze informația poate să o stăpînească, îndepărtînd măcar alți factori de risc cum ar fi fumatul, consumul de grăsimi care duce la colesterol, obezitatea și lipsa de mișcare.

Uz și abuz

De toate tehnicile se poate abuza și nu există cunoștințe sau informații care să nu poată fi manevrate în scopuri negative. Datoria noastră este să fim întotdeauna vigilenți și să prevenim asemenea abuzuri. Nu putem să renunțăm la mîncare de teama de a nu deveni obezi, dar putem deveni obezi dacă nu sîntem atenți.

Noile proceduri provoacă întotdeauna discuții și motive de îngrijorare. Și totuși, tehnologia modernă de culegere și transmitere de informații prin intermediul biotehnologiei nu ne scapă de temerile atît de des întîlnite în privința relației dintre cunoaștere și putere. Mulți și-au imaginat, desigur, o lume în care examinările genetice să fie obligatorii și numai cei compatibili genetic și „sănătoși" să aibă dreptul să se înmulțească sau în care doar cei puri din punct de vedere genetic să se poată căsători și în care să se dea un fel de certificate de igienă genetică ce trebuie arătate potențialilor parteneri. Dacă ne temem de o astfel de lume trebuie să ne asigurăm că ea nu va deveni realitate. Dar antipatia noastră pentru o asemenea posibilitate nu trebuie să ne împiedice să profităm de avantajele examinării genetice. Așa cum se întîmplă cu orice fel de inovație, de noi depinde să rezolvăm problemele care apar.

Note

Introducere

1. *Dicționarul de limba engleză Oxford*, ediția a II-a, dă două definiții ale biotehnologiei: „ramura tehnologiei care se ocupă cu dezvoltarea și exploatarea aparaturii în funcție de diferitele nevoi ale oamenilor"; „ramura tehnologiei care se ocupă de diverse modalități de producție industrială utilizînd organisme vii, în special microorganisme, și de procesele biologice pe care acestea le aplică". *Dicționarul internațional de medicină și biologie*, vol. I (John Wiley & Sons, New York, 1986), propune: „aplicarea biologiei, în special a geneticii, în scopuri tehnologice sau industriale". Este limpede că *Dicționarul internațional de medicină și biologie* este mai aproape de ceea ce consider eu a fi ideea centrală, dar sensul pe care îl dau termenului în această carte este în acord cu ambele surse citate aici.
2. Deși sînt conștient că biologii folosesc mai restrictiv acest termen, gîndindu-se poate în primul rînd la utilizarea industrială.
3. Shakespeare, *Iuliu Cezar*, actul II, scena 1.
4. Acest lucru l-am tratat în altă parte, vezi lucrarea *Violence & Responsability* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980) și *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985).

Capitolul 1

1. Deși poate că „Mielul Domnului" este mai puțin sigur. În acest capitol pornesc de la idei pe care le-am dezvoltat în capitolul „Rights and Reproductive Choice" („Drepturile și alegerea reproductivă") din lucrarea coordonată de John Harris și Soren Holm, *The Future of Human Reproduction* (Oxford University Press, Oxford, 1998), și în lucrarea mea „Goodbye Dolly: The Ethnics of Human Cloning" („Adio Dolly: etica în cazul clonării umane"), apărută în Revista de etică medicală (1997), nr. 23.
2. *The Guardian*, 26 feb. 1997.
3. Apărut în *The Guardian*, 28 feb. 1997.
4. D.J. Weatherall, „The New Genetics" („Noua genetică"), editat de Jonathan M. Austyn (coord.), *New Prospects for Medicine* (OUP, Oxford,

1988) p. 43. Acest eseu este o excelentă introducere în problema noii genetici. Alte prezentări introductive pentru cititorul obișnuit ar fi: E. Yoxen, *The Gene Business* (Pan London, 1983), și T.A. Brown, *Gene Cloning* (Van Nostrand Reinhold, Wokingham, 1986). Vezi și Stephen G. Oliver și John M. Ward, *A Dictionary of Genetic Engineering* (CUP, Cambridge, 1985).

5. Weatherall, „The New Genetics" („Noua genetică"), p. 47.
6. Mark W.J. Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities for Human Embryonic Manipulation" („Posibilități contemporane și viitoare pentru ingineria embrionului uman"), editat de Anthony Dyson și John Harris (coord.), *Experiments on Embryos* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1990). Vezi și lucrarea profesorului Ferguson „Destistry and the New Biology" („Stomatologia și noua biologie"), curs în cadrul Asociației Britanice pentru Științe Avansate, 26 aug. 1987, apărut ulterior și în *British Dental Journal*. Sper că este evident că sînt profund îndatorat colegului meu Mark Ferguson atît în acest caz, cît și în altele pe parcursul cărții.
7. Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities" („Posibilități contemporane și viitoare"), p. 6.
8. *Ibid.*
9. Vezi și articolul meu „In Vitro Fertilization: The Ethical Issues" („Fecundarea in vitro: chestiuni de etică") din *Philosophical Quarterly*, 33:132 (iulie 1983).
10. Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities" („Posibilități contemporane și viitoare"), p. 10.
11. R. Edwards și J. Purdy (coord.), *Human Conception In Vitro* (Academic Press, Londra, 1981), p. 373.
12. T.G.I. Creteil, 1 aug. 1984, *Gaz. Pal.* 1 (1984), 560. Vezi scurta discuție din *International Madical Malpractice Law* de D. Giesen (Kluwer, Paris, 1988), paragraf 1359.
13. Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities" („Posibilități contemporane și viitoare"), p. 6.
14. *Ibid.*, p. 11.
15. Vezi Carol Ezzell, „First Ever Animal Patent issues in United States" („Primul brevet de invenție în domeniul animal emis vreodată în Statele Unite"), în revista *Nature*, 332:21 (1987). Vezi și Christopher Joyce, „Patent Law Protects Altered Organisms" („Legea brevetării protejează organismele modificate"), în *New Society* (30 apr. 1987).
16. Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities" („Posibilități contemporane și viitoare"), p. 13.
17. *Ibid.*
18. Vezi capitolele 5–9.
19. În capitolele 5–7.
20. Ferguson, „Contemporary and Future Possibities" („Posibilități contemporane și viitoare"), p. 15.
21. Weatherall, „The New Genetics" („Noua genetică"), p. 60.

22. *Ibid.*, p. 68. Pentru amănunte referitoare la vindecarea rănilor vezi Ferguson, „Dentistry and the New Biology" („Stomatologia și noua biologie").
23. R.G. Edwards într-o comunicare personală.
24. Vezi John Harris, *The value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985 și 1989), p. 166 și următoarele.
25. A.J. Jeffreys, V. Wilson, S.L. Thein, „Hypervariabile «Minisatellite» Regions in Human DNA" („Regiunile «minisatelit» hipervariabile din ADN-ul uman"), în revista *Nature*, nr. 314 (1985), pp. 67–73.
26. Îndoieli asupra amprentelor ADN apar în special din cauza procedurii Frye de audiere, valabile în Statele Unite, care stă la baza acceptării unei noi dovezi științifice și care ar fi împotriva unei asemenea mărturii. Vezi procesul *Frye contre Statele Unite*, nr. 3968, Curtea de Apel a Districtului Columbia, 293 F. 1013 1923. Pentru un comentariu autorizat asupra acestei proceduri vezi și J.E. Starrs, „A Still-Life Watercolour: Frye v. United States" („O acuarelă cu natură moartă: Frye contra Statelor Unite"), *Journal of Forensic Sciences*, 27:3 (iulie 1982), pp. 684–694. Pentru comentarii asupra eficienței amprentei ADN vezi Thompson și Ford, „Is DNA Fingerprinting Ready for the Courts?" („Este amprenta ADN pregătită să apară în cadrul proceselor din tribunale?"), *New Scientist* (31 martie 1990), și Pamela Knight, „Biosleuthing with DNA Identification" („Probleme biologice în identificarea ADN-ului"), *(Biotehnologia)* (iunie 1990).
27. Cel puțin o parte dintre aceste întrebări sînt discutate în capitolele 10–11 și 5–6.
28. Edwards și Purdy, *Human Conception In Vitro*, p. 380.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, p. 381.
31. *Ibid.*, p. 382.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. De exemplu evoluția studiului de la Dulwich prezentat în *The Guardian* (1 aug. 1988).
35. *The Guardian*, 7 martie 1997. Discuția asupra clonelor umane este reluată mai amănunțit în articolul meu „Goodbye Dolly: The Etics of Human Cloning" („Adio Dolly: etica în cazul clonării umane"), apărut în *Journal of Medical Ethics* (dec. 1997).
36. „Human Embryo Cloning Reported" („Raport asupra clonării embrionului uman"), *Science*, nr. 262 (1993), pp. 652–653.
37. Atunci cînd mai multe ovule pot fi recuperate cu succes sau cînd un singur embrion a fost fecundat cu succes, această metodă se poate extinde asupra embrionilor disponibili pentru însămînțare pentru a crește șansele unui tratament eficient pentru sterilitate.
38. Folosirea acestui cuvînt în sensul în care ovulele sînt recoltate în același timp și fecundate în aceleași condiții este, desigur, extrem de problematică. La urma urmelor, gemenii sînt în accepțiunea „de zi cu zi" frații născuți imediat unul după celălalt din același pîntec, deci care au fost gestați în același timp.

39. N-aș vrea să lipsesc pe cineva de dreptul de a alege și de a folosi vocabularul pe care ei îl consideră adecvat, atîta vreme cît înțelesul este clar și în conformitate cu faptele respective. Nu am nici un fel de obiecții, de exemplu, cînd embrionul în faza inițială mai este numit și „pre-embrion" sau „copil nenăscut". Pe mine mă preocupă faptul că uneori alegerea vocabularului poate fi înșelătoare în privința altor chestiuni și chiar a unor fapte importante.
40. I. Wilmut, A. Schnieke, J. McWhir, A. Kind și K.H.S. Campbell, „Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells" („Urmași viabili din fetuși și din celule mamare adulte"), *Nature*, p. 27 (feb. 1997).
41. Apărut în Buletinul informativ WHO Press (WHO/20, 11 martie 1997).
42. Apărut în Buletinul informativ UNESCO Press nr. 97–29 (28 feb. 1997).
43. Parlamentul European, Rezoluția asupra clonării, moțiune datată 11 martie 1997; votată la 13 martie 1997.
44. Poate că păcatul lui Onan a fost că a compromis siguranța materialului său genetic?
45. Este puțin probabil ca vreodată clonarea „artificială" să ajungă la asemenea răspîndire la scară globală și desigur că am putea folosi niște mecanisme de reglare tocmai pentru a preveni acest lucru fără să interzicem procesul în ansamblu. Am preluat această cifră procentuală de la Keith L. Moore și T.V.N. Persaud, *The Developing Human*, ediția a 5-a (W.B. Saunders, Philadelphia, 1993). Cifra menționată este de 1 la 270 de sarcini.
46. Aceste exemple le datorez lui Christopher Graham.
47. ADN-ul mitocondrial individualizează genotipul chiar și în cazul clonelor într-o oarecare măsură.
48. În virtutea acestor exemple am auzit că acest drept a fost reformulat, în sensul că poți fi copilul a doi părinți diferiți din punct de vedere genetic fără să sari o generație. Bănuiesc că se înțelege de la sine că este vorba doar de niște drepturi din auzite.
49. Un al treilea individ, în cazul în care nu cumva donatorul de nucleu este și donatorul de ovul.
50. Margaret Brazier m-a prevenit în legătură cu această posibilitate.
51. Aparent grupul lui Alan Trounson din Melbourne, Australia a obținut un asemenea rezultat. El a fost prezentat în *Herald Sun*, 13 martie 1997.
52. Vezi „Science and Technology" („Știință și tehnologie"), *The Economist*, 1 martie 1997, pp. 101–4.
53. *Declarația Universală a Drepturilor Omului* (Articolul 16), *Convenția Europeană a Drepturilor Omului* (Articolul 12). Acestea sînt niște protecții destul de vagi și nu menționează modalitățile de constituire a familiei.
54. Aici sînt incluse și tehnologiile de reproducere cum ar fi mama surogat și ICSI.
55. Vezi cap. 2.

56. Robert Edwards, „Ethics and Embryology" („Etica și embriologia: un caz ce trebuie examinat") în Dyson și Harris, *Experiments on Embryos*, pp. 49–50.
57. Vezi cap. 5.
58. Vezi, de exemplu, *Hoener vs. Bertinato*, 67 NJ Super 517: 171A 2d 140 (27 apr. 1961), un caz din Statele Unite în care o mamă a refuzat transfuzia de sînge în urma căreia ar fi avut de cîștigat copilul său încă nenăscut. O mamă care a refuzat o cezariană în Marea Britanie a fost la rîndul ei un caz citat în *In Re R (in utero)*, Raportul Times Law, 5 feb. 1988.
59. Apărut în *The Guardian* și în toate ziarele mari din Marea Britanie, 1 aug. 1988.
60. J. Rifkin, *Confession of a Heretic* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985), p. 42.
61. Vezi cap. 5.
62. Vezi Rifkin, *Confession of a Heretic (Confesiunile unui eretic)*, p. 48.

Capitolul 2

1. În prima parte a acestui capitol voi dezvolta argumente pe care le-am prezentat deja în eseul meu „Embryos & Hedgehogs" („Embrioni și arici"), publicat pentru prima dată într-o lucrare pe care am coordonat-o împreună cu Anthony Dyson, *Experiments on Embryos* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1990). Acest capitol recapitulează în mare parte textul acestui eseu.
2. Robyn Rowland, „Making Women Visible in the Embryo Experimentation Debate" („Importanța femeilor în dezbaterea asupra experiențelor pe embrioni"), *(Bioethics)*, 1:2 (apr. 1987), p. 179.
3. Lady Warnock preferă titlul de „președinte".
4. Mary Warnock, „Do Human Cells Have Rights" („Oare celulele umane au drepturi?"), *(Bioethics)*, 1:1 (ian. 1987).
5. *Ibid.* 1.
6. John Harris, „In Vitro Fertilisation: The Ethical Issues" („Fecundarea *in vitro*: chestiuni de etică"), *Philosophical Quarterly*, 33 (1983), pp. 217–237.
7. Isaiah Berlin, *The Hedgehog & the Fox* (Weidenfeld, Londra, 1967).
8. Vom reveni la această problemă, dar pentru o prezentare elocventă vezi și Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, Oxford, 1976).
9. H.W. Jones, jr., „The Ethics of In Vitro Fertilization — 1981" („Etica fecundării *in vitro* — 1981"), editat de R. Edwards și J. Purdy (coord.), *Human Conception In Vitro* (Academic Press, Londra, 1981).
10. Am argumentat mai amănunțit despre statutul moral al embrionului în lucrarea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985 și 1989), cap. 1.
11. Societatea pentru protecția copilului nenăscut a tipărit niște fluturași intitulați „Back the Alton Bill" („Revenind la legea Alton"), ian. 1988.

12. Ca să fiu mai concis, voi folosi de multe ori termenul de „embrion" și pe cel de „fetus" ca fiind echivalente. Deși există cîteva împrejurări în care ar trebui să se facă o distincție între ele, deocamdată nu este necesar.
13. Mary Warnock, „In Vitro Fertilization: The Ethical Issues II" („Fecundarea *in vitro*: probleme de etică II"), *Philosophical Quarterly*, 33 (1983), p. 238.
14. Warnock, „Do Human Cells Have Rights" („Oare celulele umane au drepturi?"), p. 10.
15. Vezi John Marshall, „The Case against Experimentation" („Argumente împotriva experiențelor") editat de Dyson și Harris, *(Experiențe pe embrioni)*.
16. Martin Johnson, „The Onset of Human Identity and its Relationship to Legislation Concerning Research on Human Embryos" („Identitatea umană și relația sa cu legislația din domeniul cercetării asupra embrionilor umani"), *British Journal of Family Planning* (1988). Vezi și D.G. Whittington, „Parthenogenesis in Mammals" („Partenogeneză la mamifere"), *Oxford Reviews in Reproductive Biology*, 2 (1980), pp. 205–231.
17. Vezi, de exemplu, rapoartele apărute în Marilyn Monk și Azim Surani (coord.), *Genomic Imprinting* (The Company of Biologists Ltd., Cambridge, 1990).
18. Susan Kimber mi-a explicat aceste puncte de vedere.
19. Susțin aici echivalența morală a faptelor și omisiunilor. Am argumentat în favoarea acestei echivalențe pe larg în *Violence & Responsibility*, (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980) și *The Value of Life*, cap. 2.
20. *The Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology (Raportul comisiei de anchetă asupra fecundării umane și embriologiei)* (HMSO, Londra, iulie 1984) — Raportul Warnock, s. 11. 22, p. 66.
21. Warnock, „Do Human Cells Have Rights?" („Oare celulele umane au drepturi?"), p. 8.
22. *Ibid.*
23. Legea fecundării umane și a embriologiei din 1990, clauza 37 (HMSO, Londra).
24. *Ibid.*, clauza 3.
25. David Hume în lucrarea sa *Treatise of Human Nature* (1738). Filozofi contemporani cu o abordare similară, inclusiv Stuart Hampshire. Vezi, de exemplu, lucrarea sa *Morality & Pessimism — The Leslie Stephen Lecture* (Cambridge University Press, Cambridge, 1972); și Bernard Williams în eseul său „Against Utilitarianism" („Împotriva utilitarismului") în B. Williams și J.-J.C. Smart, *Utilitarinism For and Against* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973).
26. Warnock, „Do Human Cells Have Rights?" („Oare celulele umane au drepturi?"), p. 8.
27. Warnock, *A Question of Life* (Basil Blackwell, Oxford, 1984), p. xv.
28. Warnock, „Do Human Cells Have Rights?" („Oare celulele umane au drepturi?"), pp. 8–9.

29. Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (OUP, Londra, 1965). Datorez mult aici criticii făcute de Ronald Dworkin asupra lui Devlin în cartea sa *Taking Rights Seriously* (Duckworth, Londra, 1977), cap. 10.
30. Într-un alt context, numesc această abordare a eticii și „filozofia morală olfacticvă" din respect pentru observațiile lui George Orwell asupra importanței utilizării nasului (a simțului olfactiv) cînd trebuie să decidem ce e bine și ce e rău. Vezi *Violence & Responsability*, cap. 7.
31. Ronald Dworkin ne arată o modalitate de a face acest lucru. Vezi Dworkin, *Taking Rights Seriously.*
32. Argumentul meu provine aici de la Ronald Dworkin. Vezi *ibid.* cap. 10. Colegul meu Graham Bird m-a ajutat enorm să-mi clarific ideile în acest sens și îi sînt recunoscător pentru critica detaliată asupra unei versiuni anterioare a acestui capitol.
33. Vezi Edwards și Purdy, p. 373.
34. *Ibid.*, p. 381.
35. În eseul său „Ethics & Embryology" („Etica și embriologia: un caz ce trebuie examinat") în Dyson și Harris, *Experiments on Embryos,Human Conception In Vitro*, p. 50.
36. Acest lucru a fost anticipat în 1981. Vezi Edwards și Purdy, pp. 373 și urm. Folosirea țesutului embrionar este importantă pentru că celulele nervoase umane nu se regenerează la adulți, în vreme ce la embrioni da, și dacă celulele embrionare sînt transplantate la adulți, acestea pot continua să se dezvolte și să stimuleze celulele adulte să se regenereze la rîndul lor.
37. Edwards, „Ethics and Embryology" („Etică și embriologie"), p. 49 și urm.
38. Vezi, de exemplu, Robert Edwards, „Causes of Early Embryonic Loss in Human Pregnancy" („Cauze în pierderea inițială embrionară în cadrul sarcinii umane"), în *Human Reproduction*, 1 (1988), pp. 185–198. Vezi și H.C. Liu, H.W. Jones și Z. Rosenwackz, „Efficiency of Human Reproduction after *In Vitro* Fertilization and Embryo Transfer" („Eficiența reproducerii umane după fecundarea *in vitro* și transferul embrionar"), în *Fertility and Sterility*, 49 (1988), p. 649.
39. Vezi cartea mea *Violence & Responsability*, pp. 48–65.
40. Vezi Harris, *The Value of Life*, cap. 1.
41. Chiar dacă o asemenea „șansă" este în mod sigur foarte puțin probabilă din cauza tendinței de a avorta spontan embrionii afectați și evident din cauză că unii embrioni anormali sînt atît de anormali încît n-ar avea nici o șansă să supraviețuiască pentru a se naște și cu atît mai puțin ca să trăiască.
42. Vezi Harris, *The Value of Life*, cap. 1.
43. Edwards, „Ethics and Embryology" („Etică și embriologie").

Capitolul 3

1. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell, Oxford, 1974), p. 337.

2. Vezi cartea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985 și 1989) și, de asemenea, Sue Mendus și Martin Bell (coord.), *Philosophy and Medical Welfare* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989). În special articolele semnate de Anne Fagot-Largeault, G.R. Dunstan și M.H. Johnson.
3. Discuția despre ramificațiile acestei probleme va continua și în capitolul următor, cînd vom vorbi despre viața nedreaptă.
4. *In Re B.* (1987) 2 All Eng. p. 207 și de asemenea *T. vs. T.* (1988) 1 All Eng., p. 613.
5. John Stuart Mill, *On Liberty (Despre libertate)*, cap. 5, în Mary Warnock (coord.), (Fontana, Londra, 1972).
6. Derek Parfit, „Rights, Interests and Possible People" („Drepturi, interese și posibile persoane"), în S. Gorovitz (coord.), *Moral Problems in Medicine* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1976).
7. Tot ce am de spus aici pornește de la Derek Parfit. Vezi *Reasons & Persons* (Oxford University Press, Oxford, 1984), pp. 366 și urm. și 489 și urm.
8. *Ibid.*, p. 489.
9. Citat din Parfit, *ibid.*
10. Thomas Nagel, „Death" („Moartea") din lucrarea sa *Mortal Questions* (Cambridge University Press, Cambridge, 1970), p. 7.
11. Vezi *ibid.*, p. 8.
12. Vezi de exemplu Michael Tooley, *Abrtion and Infanticide* (Oxford University Press, Oxford, 1983) și lucrarea mea *The Value of Life*, în ceea ce privește concepțiile referitoare la persoană.
13. Parfit, *Reasons & Persons*, p. 490.
14. *Ibid.*, p. 489.
15. *Ibid.*, p. 490.
16. Sperma unică este tot mai mult izolată în diverse scopuri. Vezi mai departe.
17. În ceea ce privește încercarea mea de a face acest lucru, vezi nr. 2 mai sus.
18. Vezi nr. 2 mai sus și Peter Singer, *Practical Ethics* (Oxford University Press, Oxford, 1976). Legea face la rîndul ei o distincție similară în anumite împrejurări.
19. Parfit, *Reasons & Persons*, p. 489.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, p. 490.
22. Parfit acceptă acest lucru atunci cînd tratează politica la nivelul populației (*ibid.*).
23. Vezi S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980).
24. Poate că am fost puțin cam dur în privința termenului de „Principiu Zigotic" avînd în vedere că, spre deosebire de folosirea obișnuită a ideii că viața începe odată cu conceperea, el nu implică faptul că viața semnificativă din punctul de vedere moral începe atunci. Totuși, dacă luăm sintagma „viața începe de la concepere" ad litteram, ea exprimă Principiul Zigotic.

25. Bernard Williams, „Wo Might I Have Been" („Cine oi fi fost?", Simpozionul 149 al Fundației CIBA, *Human Genetic Information: Science, Law and Ethics)* (John Wiley, Chichester, 1990), p. 169. Vezi și Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973).
26. Atunci cînd este vorba de gastrulație, cînd se formează așa-numitul „flux primitiv" din care practic rezultă două fluxuri în doi embrioni identici. Vezi Anne McLaren, „Prelude to Embryogenesis" („Preludiu la embriogeneză") în Grupul de studiu al Fundației CIBA, *Human Embryo Research: Yes or No?* (Tavistock, Londra, 1986).
27. Williams, „Who Might I Have Been" („Cine oi fi fost?"), p. 175.
28. Williams a debătut într-adevăr problema gemenilor monozigoți în lucrarea sa, dar se pare că nu a perceput gravitatea problemei din punctul de vedere al PZ.
29. *Ibid.*, p. 175.
30. Dacă sînt doi gameți. Posibilitatea teoretică de partenogeneză face ca să fie luată în serios ideea că pot exista (și poate chiar au existat!) indivizi care provin dintr-un singur gamet.
31. Vom analiza aceste posibilități din nou pe larg în cap. 6–8.
32. Vezi cap. 7 și 10.
33. Vezi Parfit, *Reasons & Persons*, cap. 10–15.
34. *Ibid.*, p. 262.
35. *Ibid.*, p. 302. Vezi și David Wiggins, „Locke, Butler and the Stream of Consciousness" („Locke, Butler și fluxul conștiinței") editat de A. Rorty (coord.), *The Identities of Persons (Identitățile persoanelor)* (University of California Press, Berkeley, 1976).
36. Identitatea personală, pe de altă parte, este o cu totul altă chestiune. Este vorba despre identitatea unei persoane în plină dezvoltare și în strînsă legătură cu „conexiunile psihologice", „continuitatea gîndirii" etc.
37. *Ibid.*, p. 271.
38. Vezi *The Value of Life*, cap. 1.
39. Spun că „a apărut" pentru că cea de-a doua și cea de-a treia femeie se poate să fi eșuat în încercările lor.
40. Nu menționez special gradul de handicap.
41. Ignor alte persoane decît fetusul sau persoana potențială față de care mama ar fi putut greși în momentul avortului. De exemplu, tatăl fetusului care își dorește un copil sau membrii SPUC (Societatea pentru Protecția Copilului Nenăscut) care au fost poate nedreptățiți etc.
42. Vezi Steven Hirsch și John Harris (coord.), *Consent and the Incompetent Patient* (Colegiul Regal de Psihiatrie, Londra, 1988).
43. Criteriile în final s-au schimbat (în 1996), dar problemele ridicate de criteriile inițiale rămîn instructive.
44. Într-o lucrare prezentată în cadrul cursului de etică în mediile de sănătate la Centrul pentru etică și politică socială, Universitatea din Manchester, 1987.

45. Opiniile despre alocarea de resurse au mai fost discutate *inter alia* în „QUALYfying The Value of Life" („CALIficarea valorii vieţii"), *Journal of Medical Ethics*, 13:3 (sept. 1987).
46. Eu nu pretind desigur că acest lucru rezolvă problema actelor de cruzime împotriva copiilor, pentru că s-ar putea ca nu părinţii să fie vinovaţi de răul care li se face micuţilor şi este foarte greu de aflat precis cine este răspunzător.

Capitolul 4

Îi sînt îndatorat lui Len Doyal pentru comentariile sale foarte utile şi la obiect asupra versiunii iniţiale a acestui capitol.

1. În cap. 3 şi bineînţeles în cartea lui John Stuart Mill, *Despre libertate*, cap. 5, la Mary Warnock (coord.), *Utilitarianism* (Fontana, Londra, 1972).
2. Mill, *Despre libertate*, cap. 5.
3. Vezi *Zepeda vs. Zepeda* (1963) 41 III. App. 2d 240. 190 NE 2d. 849.
4. *Gleitman vs. Cosgrove* (1967) 296 NY S (2d) 689.
5. *Curlender vs. Laboratoarele de biologie* 165. Cal. Reptr 47 (1980).
6. Vezi Bonnie Steinbock, „The Logical Case for Wrongful Life" („Logica în cazul vieţii nedrepte") în *The Hastings Center Report* (aprilie 1986), pp. 15–20.
7. *Ibid.*, p. 16.
8. Vezi nr. 4 mai sus.
9. *McKay vs. Departamentul de Sănătate din regiunea Essex* [1982] 2 ALL ER 771.
10. Vezi Margaret Brazier, *Medicine, Patients and the Law* (Penguin, Harmondsworth, 1987), p. 172. Îi sînt îndatorat lui Margaret Brazier pentru sfatul său extrem de generos şi de erudit.
11. *Ibid.*, p. 167.
12. *Ibid.*, p. 172.
13. Vezi J.K. Mason şi R.A. McCall Smith, *Law and Medical Ethics* (Butterworths, Londra, 1987), p. 101.
14. Joel Feinberg, *Harm to Others* (Oxford University Press, Oxford, 1984).
15. Vezi mai sus nr. 1.
16. Steinbock, „The Logical Case for Wrongful Life" („Logica în cazul vieţii nedrepte"), p. 19.
17. Cred că în mod greşit i-am atribuit o poziţie mai tranşantă lui Feinberg în versiunea iniţială a acestui argument. Vezi şi „The Wrong of Wrongful Life" („Nedreptatea unei vieţi nedrepte"), *Journal of Law and Society*, 17:1 (primăvara lui 1990).
18. În lucrarea sa *Harm to Others*. Vezi şi tratarea acestor probleme în lucrarea lui Derek Parfit *Reason & Persons* (Oxford University Press, Oxford, 1984), în special cap. 16 şi 17. Am discutat o parte din punctele de vedere ale lui Parfit în capitolul anterior.
19. Feinberg, *Harm to Others*, p. 102.
20. *Ibid.*, p. 103.

21. *Ibid.*, pp. 103, 104. Feinberg continuă această temă și în cel mai recent volum al studiului său *Harmless Wrong-doing* (Oxford University Press, New York, 1990), în special cap. 31.
22. *Ibid.*, p. 102.
23. Am comentat acest aspect pe larg în altă parte. Vezi și lucrarea mea „Wrongful Birth" („Naștere nedreaptă"), în D. Bromham, M.E. Dalton și J. Jackson (coord.), *Philosophical Issues in Reproductive Medicene* (Manchester University Press, Manchester, 1990) și în cap. 3 al acestei cărți.
24. *Ibid.*
25. Feinberg, *Harm to Others*, p. 99.
26. Vezi argumentul din capitolul precedent.
27. Feinberg, *Harm to Others*, p. 99.
28. Evit problema pedantă, și anume dacă moartea este sau nu un rău pentru că moartea nu este ceva suferit de persoana care moare.
29. Feinberg, *Harm to Others*, p. 98.
30. *Ibid.*, p. 102.
31. Steinbock, „The Logical Case for Wrongful Life" („Logica în cazul vieții nedrepte"), p. 19.
32. Peter Singer m-a convins în legătură cu acest ultim aspect.

Capitolul 5

1. Vezi rapoartele din presa britanică din 5 apr. 1990, în special din *The Guardian*, 1, 4.
2. Această problemă am examinat-o în altă parte. Vezi *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985, 1989), cap. 7 și „Surrogacy" („Mama surogat") editat de William Walters (coord.), *Human Reproduction: Current and Future Ethical Issues* (Clinica de obstetrică și ginecologie Balliere).
3. În *Monty Python's Flying Circus*, celebrul serial BBC de televiziune în care papagalul era subiectul acestei remarci.
4. Din păcate există unii oameni care cred că protecția sensibilității lor este ceva pentru care alții ar trebui să moară, ca în cazul lui Salman Rushdie, romancierul „condamnat" la moarte de răposatul Ayatollah Khomeini.
5. Și aici, ca și în alte rînduri, pornesc de la simetria morală și cauzală a faptelor și omisiunilor, pe scurt considerînd că deciziile cu aceleași consecințe au același statut moral, indiferent dacă sînt luate pentru a face sau pentru a nu face ceva. Am argumentat pe larg acest punct de vedere în altă parte. Vezi lucrarea mea *Violence & Responsibility* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980).
6. Vezi de exemplu David Lamb, *Death, Brain Death & Ethics* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1987). Vezi și *Ethics and Organ Transplants* (Routledge, Londra, 1990).
7. Pentru o dezvoltare mai aprofundată despre problemele de definire a vieții vezi lucrarea mea *The Value of Life*, cap. 12.

8. Importanţa faptului că aceşti indivizi nu vor fi niciodată *persoane* am analizat-o în cap. 2–4.
9. Vezi cap. 1 pentru o prezentare mai amănunţită a posibilităţilor, precum şi Mark Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities for Human Embryonic Manipulation" („Posibilităţi contemporane şi viitoare pentru ingineria embrionului uman") editat de Anthony Dyson şi John Harris (coord.), *Experiments on Embryos* (Routledge, Londra, 1990).
10. Ferguson, „Contemporary & Future Possibilities" („Posibilităţi contemporane şi viitoare"), p. 22.
11. *Ibid.*, p. 23.
12. În cap. 1.
13. Vezi Robert Edwards, „Ethics & Embryology" („Etică şi embriologie") editat de Dyson şi Harris, *Experiments on Embryos*.
14. *Ibid.*, p. 49.
15. *Ibid.*
16. Am analizat chestiunea în diferite feluri în eseul meu „The Right to Found a Family" („Dreptul de a fonda o familie") editat de Geoffrey Scarre (coord.), *Children, Parents & Politics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989).
17. Ei bine, există *o oarecare* dovadă presupunînd că percepţia mea sau echivalentul său intelectual ar fi logice.
18. Biologul Richard Dawkins a identificat foarte eficient şi ridiculizat o versiune a argumentului miopiei pe care l-a numit „argumentul incredulului". Vezi Richard Dawkins, *The Bild Watchmaker*, (Penguin, Harmondsworth, 1986), pp. 38–39. Ca majoritatea autorilor, fireşte că prefer propria mea terminologie pe care am utilizat-o pentru prima dată în 1976.
19. Vezi de exemplu *Monitorul medical* (26 ian. 1988), p. 1.
20. Vezi cap. 2–3 şi o argumentare mai amănunţită în lucrarea mea *The Value of Life (Valoarea vieţii)*, cap. 1.
21. 22 apr. 1988.
22. Celelalte argumente prezentate de ea le-am analizat în altă parte tot în această carte, deşi am folosit şi alţi scriitori ca reprezentanţi ai acestor puncte de vedere.
23. Vezi de exemplu Arthur L. Caplan, „Should Foetuses or Infants Be Utilized as Organ Donors?" („Ar trebui oare fetuşii sau sugarii să fie utilizaţi ca donatori de organe?") în *Bioethics*, 1:2 (apr. 1987), p. 135.
24. Cazul pe care-l descriu s-a petrecut în Marea Britanie. Unul similar a fost însă înregistrat şi în Statele Unite, unde Mary Ayala a ales să facă un al doilea copil ca donator de măduvă osoasă pentru fiica ei de 17 ani Anissa. Studiu prezentat în *Sunday Times* (1 apr. 1990).
25. Vezi şi Harris, *The Value of Life*, cap. 1.
26. Am dezbătut această chestiune pe larg şi în cartea mea „The Right to Found a Family" („Dreptul de a fonda o familie").
27. Testarea avantajelor utilizării unui copil ca donator pentru un altul a stat la baza unei formulări juridice. Vezi Margaret Brazier, *Medicine, Patients and the Law* (Penguin, Harmondsworth, 1987), pp. 275–276, unde apare o critică asupra anumitor presupuneri implicate de acest

raționament. Vezi și discuția care urmează despre cazul *Strunk vs. Strunk*.

28. Cifra general acceptată ar fi cam de o moarte la 10 000 de anesteziați, deși riscul variază după caz — mortalitatea apărînd mai ales la anesteziile generale din cadrul spitalelor mari unde nu există generator electric de rezervă.
29. Vezi de exemplu William H. Bay și Lee A. Herbert, „The Living Donor in Kidney Transplantation" („Donatorul viu și rolul său în transplantul de rinichi"), în *Annals of Internal Medicine* (1987; 106 C5), pp. 719–727 și A. Spital, „Life Insurance for Kidney Donors — An Update" („Asigurarea pe viață pentru donatorii de rinichi — o aducere la zi") în *Transplantation* 4514 (1988), pp. 810–811. În acest studiu s-a înregistrat și faptul că pe o mostră de companii americane de asigurări toate ar fi gata să asigure un donator de organe pentru transplant cu condiția să fi fost sănătos și doar 6 la sută dintre companii ar mări prima de asigurare. Îi sînt îndatorat lui Soren Holm pentru că mi-a indicat aceste surse de informare.
30. Spre deosebire de cazurile de donatori de embrioni și fetuși pe care le-am discutat pînă acum.
31. Ca urmare a verdictului Gillick nu putem presupune nici măcar într-un cadru legal că așa ceva nu s-ar mai întîmpla. Vezi *Gillick vs. West Norfolk și Autoritatea medicală din Wisbech* [1986] AC 112, [1985] 3 All ER 402 HL și eseul meu „The Political Status of Children" („Statutul politic al copiilor") în Keith Graham (coord.), *Contemporary Political Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982).
32. *Strunk vs. Strunk* (1969) 35 ALR (ed) 683.
33. Vezi și *Little vs. Little* (1979) 576 SW (2d) 493. Îi sînt îndatorat lui Margot Brazier că mi-a menționat aceste două cazuri din Statele Unite.
34. Cred că ar trebui să nu uităm riscul care decurge din anestezia generală.
35. Sigur că acesta nu este un exemplu perfect pentru argumentarea scopurilor noastre pentru că soarta fetei bolnave, dacă ar fi fost capturată de naziști, ar fi fost poate chiar mai rea decît moartea. Și totuși, putem presupune că mama fie n-a înțeles acest lucru, fie ar fi fost împușcată pe loc.
36. Sigur că nu este același lucru, pentru moment doar atît înțeleg prin „imoral".
37. Vezi și argumentarea mea din „The Survial Lottery" („Loteria supraviețuirii") în *Violence & Responsability*, cap. 5.

Capitolul 6

1. Vezi de exemplu dezbaterea asupra proprietății intelectuale din cap. 9 și 10, precum și Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford University Press, Oxford, 1988), J.O. Grunebaum, *Private Ownership* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1987).
2. Sau poate în schimbul unei sterilizări timpurii sau a uneia neforțate într-o clinică particulară. Această practică a fost condamnată de *Autoritatea independentă pentru emiterea de licențe* din Marea Britanie în cel de-al cincilea raport anual publicat în 1990.

3. Poate că simultan, dar în diverse feluri, unul pe cale sexuală, celălalt pe cale emoțională, de exemplu. În acest sens poate că există o diferență de valoare. O persoană ce o prețuiește pe o alta nu mai este egală.
4. Joel Feinberg, *Harmless Wrongdoing* (Oxford University Press, Oxford, 1990), p. 199.
5. *Raportul comisiei de anchetă asupra fertilității umane și embriologiei*, președinte Lady Mary Warnock DBE (HMSO, Londra, 1984), 46, paragraf 8.7.
6. Vezi R.E. Goodin, „Exploiting a Situation and Exploiting a Preson" („Exploatarea situației și exploatarea persoanei") în Andrew Reeve (coord.), *Modern Theories of Exploitation* (Sage Publications, Londra, 1987). Acest volum este o sursă excelentă pentru ideea de exploatare. Vezi și Joel Feinberg, „Noncoercive Exploitation" („Exploatarea necoercitivă") în R. Sartorious (coord.), *Paternalism* (Universitatea Minnesota Press, Minneapolis, 1983).
7. „Exploiting a Situation" („Exploatarea situației"), p. 179.
8. Goodin ar putea fi recomandat aici pentru admirabila sa filozofie prin care încearcă să găsească un principiu unificator care să stea la baza diverselor fenomene disparate.
9. Oricine a cunoscut-o pe Kim Cotton, care a devenit destul de celebră odată cu problema comercializării mamelor surogat în Marea Britanie, și-a dat seama că ea este departe de a fi vulnerabilă și categoric nu s-ar lăsa exploatată.
10. *Ibid.*, p. 189.
11. Pentru o dezbatere asupra imposibilității existenței unei politici a mîinilor curate vezi și lucrarea mea *Violence & Responsibility* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980).
12. Sper că nu am dat impresia că aș pune la îndoială validitatea motivelor care ar justifica o asemenea afirmație.
13. Vezi Goodin, „Exploiting a Situation" („Exploatarea situației"), pp. 188–189.
14. Feinberg, *Harmless Wrongdoing*, p. 206.
15. Aici Feinberg pare să fi scos în evidență punctul său de vedere în privința recomandărilor din cap. 4.
16. Sigur că se pune problema reală dacă și în ce măsură o ofertă de bani ar putea afecta autonomia luării unei decizii, dar nu mă voi referi la acest lucru aici. Presupun că ispita financiară poate fi discutată separat și că din anumite motive și în anumite împrejurări tranzacția lipsită de autonomie trebuie subliniată.
17. Vezi Hillel Steiner, „Exploitation: A Liberal Theory Amended, Defended and Extended" („Exploatarea: o teorie liberală amendată, apărată și extinsă"), în Reeve, *Modern Theories of Exploitation*, p. 132, și eseul anterior al lui Steiner, „A Liberal Theory of Exploitation" („Teoria liberală a exploatării") în *Ethics (Etica)*, 94 (1984), pp. 225–241.
18. Deși pentru o analiză atentă asupra felului cum poate fi perceput acest lucru, vezi Terrel Carver „Marx's Political Theory of Exploitation" („Teoria politică a lui Marx asupra exploatării") în Reeve, *Modern Theories of Exploitation*.

19. Vezi Steiner, „A Liberal Theory of Exploitation" („Teoria liberală a exploatării") și David Miller, „Exploitation in the Market" („Exploatarea pe piață"), în Reeve, *Modern Theories of Exploitation*.
20. După părerea mea, acesta este un principiu similar cu cel care susține custodia părintească în cazul copiilor genetici. Cineva trebuie să își asume custodia acestor copii. N-are rost ca ei să fie dați unor străini decît dacă părinții sînt realmente inapți să-i crească, deci din punct de vedere economic este mai bine ca respectivii copii să fie lăsați în grija părinților lor. Pe lîngă aceasta, mai intervine și faptul că părinții înșiși doresc de obicei acest lucru.
21. Aceasta este o problemă foarte complicată. Pe de o parte, să li se lase adulților dreptul asupra tuturor nou-născuților ar însemna pentru generațiile viitoare că existența lor va deveni extrem de precară. Dar toate chestiunile care decurg de aici fac obiectul unei alte dezbateri.
22. Sigur că există un punct de vedere ce trebuie reținut în privința teoriei economice, respectiv sporirea sănătății unei persoane la un preț minim. Persoana respectivă va fi gata să vîndă orice, mai ales dacă este vorba de cineva marginalizat, ca să pună mîna pe niște bani; se pune aici și problema exploatării care scade proporțional cu eradicarea sărăciei. Îi sînt recunoscător lui Hillel Steiner că mi-a evidențiat acest aspect. Lori B. Andrews are un punct de vedere similar în „My body my property" („Corpul meu, proprietatea mea") în cadrul *Hostings Center Report*, 16 (1986), p. 32.
23. O analiză ceva mai completă asupra autonomiei există în cartea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1989), cap. 10, și asupra drepturilor copiilor în „The Political Status of Children" („Statutul politic al copiilor"), în Keith Graham (coord.), *Contemporary Political Philosephy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982).
24. Aici legea ar trebui să fie mai clară în legătură cu ceea ce înseamnă „disponibilitate". Ideea este că nu poți să le faci oamenilor anumite lucruri asta fără ca ei să consimtă, deci în primul rînd trebuie folosiți cei care consimt.
25. Vezi *Violence & Responsibility*, cap. 5.
26. Vezi *The Guardian* (5 apr. 1990), p. 4.
27. Vezi *Observer Magazine* (27 mai 1990), p. 50.
28. Amănunte în legătură cu acest subiect apar la Charles Erin: vezi Charles A. Erin și John Harris, „A Monopsonistic Market" („Piața monopsonistă"), în I. Robinson (coord.), *The Social Consequences of Life and Death Under High Tehnology Medicine (Consecințele sociale ale vieții și morții la nivelul medicinii tehnologice)* (Manchester University Press, Manchester, 1994), pp. 134–57.
29. C. Schwarz, G. Davidson, A. Seaton și V. Tebbit (coord.), *Chambers English Dictionary* (W. & R. Chambers, Cambridge, 1988).
30. Apariții în presă în legătură cu acest subiect în *The Times* (Londra), 4, 5, 7, 8, 9, 13, 14 și 15 dec. 1989; 10, 11, 18, 19, 20 și 25 ian. 1990; 17, 21, 22, 24, 27 și 28 febr. 1990; 27, 28, 29, 30 și 31 martie 1990; 3 și 5 apr. 1990.
31. Așa cum a apărut în *The Times* (Londra), 5 dec. 1989, p. 1.

32. Pentru reprezentanții acestor blocuri vezi P. Dicken, *Global Shift: Industrial Change In A Turbulent World* (Harper & Row, Londra, 1986), p. 146.
33. A.K. Salahudeen, M.F. Woods, A. Pingle, M. Nur-El-Huda Suleyman, K. Shakuntala, M. Nandakumar, T.M. Yahya și A.S. Daar, „High Mortality among Recipients of Bought Living-Unrelated Donor Kidneys" („Mortalitatea crescută printre cei care primesc organe de la donatorii vii de rinichi"), *Lancet*, 336 (1990), pp. 725–728.
34. Lori B. Andrews, „My Body, My Property" („Corpul meu, proprietatea mea"), *Hastings Center Report*, 16 (1986), 28–38, p. 32.
35. Presupun că ar fi mai bine să se facă transplanturi pe considerente comerciale doar între cetățenii aceleiași comunități, astfel încît să existe un avantaj reciproc mai ușor de perceput. Cifra de 20 000 de morți este pentru Statele Unite.

Capitolul 7

1. Ignor problemele de resurse în această chestiune.
2. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, actul III, scena 1.
3. Vezi Caroll Ezzell, „First Ever Animal Patent Issues in United States" („Primul brevet de invenție în domeniul animal emis vreodată în Statele Unite"), *Nature*, 332 (1987), p. 21.
4. Mi s-a spus că pentru biologi termenii de himeră și hibrid descriu organisme diferite. Distincția dintre cele două cred că poate fi acceptată și de un biolog. Himerele au o diversitate de fenotip la nivelul celulelor. Ele pot fi produse, de exemplu, prin unirea a doi embrioni din specii diferite sau care pur și simplu exprimă alelele diferite ale unei enzime sau prin injectarea unei secvențe de ADN a genomului uman într-o singură celulă a blastocistului. În orice țesut (și nu neapărat în toate), organismul care va rezulta, va avea niște celule de un tip/genotip și fenotip și una de alt tip. Hibridul este un animal derivat din fecundarea unui ou al unei specii cu sperma unei alte specii și pentru că gameții sînt de la două specii diferite, genotipul embrionar al *fiecărei celule* este un amestec al contribuțiilor celor doi gameți (specii), ceea ce duce la un fenotip „de compromis". O creatură transgenică va fi *și* o himeră dacă numai unele celule sînt transgenice.

   Acestea fiind zise, biologii nu pot fi arbitrii utilizării lingvistice așa cum nu pot fi nici autorii de dicționare. „Himera" este cuvîntul utilizat în mod obișnuit și-l voi folosi așa cum ne-am familiarizat cu el încă de la exemplul lui Belerofon.
5. Aceste cazuri sînt foarte util rezumate în *The Guardian* (1 aug. 1988).
6. *Ibid.*
7. Vezi și lucrarea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985, 1989), cap. 1.
8. *The Guardian*, 1 aug. 1988.
9. Joseph Warkany, *Congenital Malformation* (Anuarul Medical Publishers Inc., Chicago, 1971).
10. *Ibid.*, p. 15.
11. E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (OUP, Oxford, 1956).

12. Vezi n. 20 de mai jos.
13. Warkany, *Congenital Malformation*, p. 15.
14. *First Born*, emisiune TV la BBC difuzată în octombrie și noiembrie 1988.
15. Vezi Harris, *The Value of Life*, cap. 1.
16. Folosesc termenul de „pre-persoană" pentru a sublinia faptul că nu mă încred în nici un fel în argumentul potențialității.
17. În cap. 2.
18. Mary Douglas, *Purity & Danger* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970), p. 38.
19. *Ibid.*, p. 40.
20. *Ibid.*, p. 36.
21. *Ibid.*, p. 39. Vezi și E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion.*
22. Jonathan Glover, *What Sort of People Should There Be?* (Penguin, Harmondsworth, 1984).
23. *Ibid.*, p. 40.
24. *Ibid.*, p. 41.
25. F.M. Cornford, *The Microcosmographia Academica* (Bowes & Bowes, Londra, 1908, retipărit în 1966).
26. *Ibid.*, p. 23.
27. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Duckworth, Londra, 1977), pp. 246–247.
28. Vezi observațiile lui Mary Warnock prezentate în *Sunday Correspondent* (22 apr. 1990) (prima pagină).
29. Numai un scriitor britanic poate să se gîndească să includă și „clasele sociale" pe listă.
30. Harris, *The Value of Life*, 8, pp. 166–173.
31. Edward Yoxen, *Unnatural Selection* (Heinemann, Londra, 1986).
32. *Ibid.*, pp. 114–115.
33. *Ibid.*, p. 115.

Capitolul 8

1. Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, nr. XI, în Lewis S. Fuer (coord.), *Marx and Engels* (Collins, Fontana, Londra, 1972).
2. Jonathan Glover *et al.*, *Fertility & The Family* (Fourth Estate, Londra, 1989).
3. David Suzuki și Peter Knudtson, *Genethics* (Unwin Hyman, Londra, 1989). O carte ceva mai bună în această direcție ar fi Philip Kitcher, *The Life to Come* (Allen Lane, The Penguin Press, Harmondsworth, 1996).
4. *Ibid.*, p. 181.
5. *Ibid.*, p. 202.
6. *Ibid.*
7. Talasemia este altceva.
8. Sau conservatoare, ceea ce duce la același lucru.

9. Îi datorez acest punct de vedere lui Susan Kimber.
10. Vezi Simpozionul 149 al Fundației CIBA, *Human Genetic Information: Science, Law and Ethics* (John Wiley, Chichester, 1990).
11. *Ibid.*, p. 204.
12. F.M. Cornford, *The Microcosmographia Academica* (Bowes & Bowes, Cambridge, 1966), p. 26.
13. Suzuki și Knudtson, *Genethics*, pp. 204–205.
14. *Ibid.*
15. Vezi și lucrarea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1989), cap. 3.
16. Suzuki și Knudtson, *Genethics (Gen-etica)*, p. 205.
17. Shakespeare, *Hamlet*, actul III, scena 1.
18. Există o paralelă între argumentele lui Suzuki și Knudtson și cele ale Lordului Devlin în privința ideii că morala unei societăți este morala unui anumit grup de persoane într-un anumit moment. Vezi Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford University Press, Oxford, 1965) și o critică foarte exactă a acestor idei în cartea lui H.L.A. Hart, *Law, Liberty & Morality* (Oxford University Press, Oxford, 1963) și Ronald Dworkin în *Taking Rights Seriously* (Duckworth, Londra, 1977), cap. 10.
19. Suzuki și Knudtson, *Genethics (Gen-etica)*, p. 346.
20. Mutațiile punctuale, modificările în perechile unice de celule, dacă nu sînt de natură conservatoare, vor duce la mutații la nivelul întregii gene. (Asemenea mutații punctuale vor fi conservatoare dacă se va ajunge la un echilibru în lanț astfel încît grupurile de cîte trei perechi de bază să continue să conțină aceeași secvență de aminoacizi și să nu se facă diferențe între proteine). În cazul unui schimb de aminoacizi în proteina codată de genă, dacă această modificare afectează funcția proteinei în vreun fel, atunci mutația poate avea ca efect o schimbare mai amplă la nivelul genei.
21. Suzuki și Knudtson, *Genethics*, p. 205.
22. *Ibid.*, p. 205.
23. *Ibid.*, p. 207.
24. Vezi *Violence & Responsibility* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980).
25. Vezi de exemplu *ibid.* și Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Penguin, Harmondsworth, 1977).
26. Producție BBC TV, *The Heart of the Matter*, pe probleme de inginerie genetică, transmisă la 22 oct. 1989 (22.45 BBC 1). Pentru citate m-am bazat pe scriptul emisiunii TV difuzate de BBC. Am adăugat ceea ce am considerat că s-ar cuveni din punctul de vedere al punctuației. Cum transcrierile sînt după o emisiune în direct, nici George Steiner nici Germaine Greer nu se exprimă cu eleganța lor caracteristică.
27. Vezi *The Value of Life*, cap. 1
28. *The Heart of Matter.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. Dacă într-adevăr există ceva mai nebulos decît acest concept al geniului.

32. *The Heart of the Matter*. Germaine Greer se pare că a abandonat logica în privința ingineriei genetice. Într-un articol în care și-a ieșit complet din fire și care a apărut în *Independent Magazine* (8 iulie 1989), ea neagă faptul că malaria ar putea fi vindecată prin inginerie genetică pornind de la faptul că este vorba despre o infecție cu paraziți — sugestia fiind că nu poți combate paraziții prin inginerie genetică. Dar deja menționase talasemia, o boală moștenită care poate da imunitate chiar și unor afecțiuni datorate unei infecții cu paraziți.

Capitolul 9

1. Din nou trebuie să-mi exprim recunoștința față de colega mea, dr. Susan Kimber, care cu multă generozitate mi-a făcut nenumărate sugestii ce mi-au fost de folos pentru a îmbunătăți acest capitol și sper că astfel m-a salvat de la multe greșeli. Eu mi-am făcut chiar iluzii că am fost complet salvat.
2. Vezi Mark W.J. Ferguson, „Contemporary and Future Possibilities for Human Embryonic Manipulation" („Posibilități contemporane și viitoare pentru ingineria embrionului uman"), în Anthony Dyson și John Harris (coord.), *Experiments on Embryos* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1989), pp. 14–15.
3. *Ibid.* Această posibilitate a fost și ea analizată în cap. 5, dar acum o vom privi dintr-un alt punct de vedere.
4. Sigur că există multe necunoscute într-un asemenea proces și poate că ar trebui să menționăm măcar două dintre ele. Există, de exemplu, o diferență semnificativă între ceea ce se întîmplă în funcție de faza de dezvoltare a gameților în care se produce introducerea unei noi gene. Dacă modificarea se face mai devreme în gametogeneză (formarea gameților) înaintea diviziunii meiotice (tip de diviziune celulară prin care se obțin alte celule reproductive), atunci, dacă aceasta a fost introdusă doar la nivelul unei perechi de cromozomi omologi (cromozomi identici care apar în timpul meiozei), doar jumătate dintre gameți vor fi purtătorii acestei gene.

   Dacă, pe de altă parte, introducerea se face în gameți maturi haploizi, atunci transmiterea depinde de reușita tehnicii de introducere. Sigur că vom presupune că introducerea va fi una reușită, ceea ce se poate verifica fără nici un inconvenient după terminarea încercării respective, pentru a se vedea dacă a fost un succes.
5. Las deoparte plicticoasa enigmă „filozofică" în legătură cu cîți reprezentanți ar trebui să fie pentru ca ei să constituie o „rasă". Tot așa cum nu doresc să sugerez că noua rasă va fi și o nouă specie, indiferent ce înțeles pur teoretic ar putea avea acest cuvînt „tehnic".
6. Sigur că reprezentanții noii rase ar putea transmite mai departe propria lor structură genetică cu avantajele respective, chiar dacă nu procreează cu alți reprezentanți ai aceleiași rase. În generațiile următoare 50% dintre copiii oricărui purtător „de altă rasă" vor moșteni modificările genetice, așa încît chiar dacă individul nu se înmulțește în cadrul aceluiași grup de purtători tot va exista o răspîndire vastă a genei și a efectelor sale (presupunînd evident că atunci cînd facem acest lucru gena este capabilă să se exprime în stare de homozigoți, adică este dominantă). Și totuși, trebuie să menționez că datorez

această sugestie lui Susan Kimber; nu va fi satisfăcător din punctul de vedere al părinţilor să ştie că doar jumătate din copiii lor (statistic vorbind) ar putea beneficia de această nouă tehnologie. Acest lucru ar putea ridica nişte probleme neplăcute şi poate chiar destul de grave între fraţi.

7. Numai că sînt informat că actuala tehnologie arată că pentru o protecţie împotriva radiaţiilor sau a carcinogenelor este nevoie să fie introduse anumite gene programate să corecteze enzimele pe diferite niveluri, astfel procesul devenind mai anevoios şi poate chiar mai problematic.
8. Această nevoie vagă nu trebuie să ne îngrijoreze. Pentru scopurile prezente nu ne trebuie decît un set puternic de protecţii disponibile noii rase, suficient de puternic încît să devină de dorit şi avantajos atît pe plan personal, cît şi pe plan social.
9. Percepţia poate fi mai degrabă aparentă decît reală pentru că deseori poluarea industrială este mai mare în zonele mai puţin dezvoltate ale lumii. Există două tipuri de motive pentru aceasta. Unul constă în companiile multinaţionale „occidentale" care exploatează ţările din lumea a treia şi aplică nişte reguli mai puţin aspre şi nişte standarde de poluare mai puţin controlate decît cele din Vest. Al doilea este că atîta vreme cît există alte probleme, perceperea primejdiei pe care o reprezintă poluarea împreună cu dificultăţile de strategie aplicabilă pot duce la un control mult mai puţin sever al poluării în aşa-numita lume a treia.
10. Sigur că ar putea pur şi simplu să-şi modifice proprii copii aşa cum au fost şi ei modificaţi, dar aceasta nu înseamnă „o folosire maximă a avantajului de a fi format o nouă rasă".
11. Vezi exemplul din analiza acestor probleme din Cap. 6.
12. Această sugestie i-o datorez lui Peter Singer.
13. Din nou presupun că noua genă sau noile gene sînt din ambii cromozomi şi sînt dominante.
14. Sînt conştient desigur că se lucrează tot mai mult şi la crearea de noi soiuri de plante care, asemeni noii rase, să reziste la substanţele poluante din mediul înconjurător. Dar şi aici se aplică aceleaşi argumente. Va rămîne o mică proporţie din vieţuitoarele de pe faţa pămîntului.
15. Cei care lucrează la celebra Fabrică Britanică de Carburanţi Nucleari din Sellafield au fost sfătuiţi să nu aibă copii din cauza faptului că au fost iradiaţi în timp ce au muncit în această întreprindere. Vezi Martin J. Gardner *et al.*, „Results of Case-control Study of Leukaemia and Lymphoma among Young People near Sellafield Nuclear Plant in West Cumbria" („Rezultatele unui studiu de caz şi verificare la leucemie şi limfom printre tinerii din zona uzinei nucleare din Sellafield, West Cumbria"). În *British Medical Journal*, 300 (17 febr. 1990). A apărut şi în *The Guardian* (22 febr. 1990). Vezi şi *Nature*, 343 (22 febr. 1990). Deşi este un caz în care sînt afectaţi în special cei care au muncit propriu-zis în uzină, el reprezintă un pericol mai vast afectînd şi întreaga comunitate locală.
16. Vezi de exemplu Ronald Dworkin, *Thaking Rights Seriously* (Duckworth, Londra, 1977); John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971); Bruce Ackerman, *Social Justi-*

ce in the Liberal State (Yale University Press, New Haven, Conn., 1980).

17. Vezi Ronald Dworkin și argumentul său covîrșitor din *Taking Rights Seriously*, cap. 6. Interesant este că Dworkin își bazează argumentația pe studiul său despre teoria echității a lui Rawls.
18. Vezi *ibid.*, p. 198, Robert Nozick, *Anarchy, State & Utopia* (Blackwell, Oxford, 1974), p. 33 și Jonathan Glover, *What Sort of People Should There Be?* (Penguin, Harmondsworth, 1984), pp. 40–42.
19. Vezi Ronald Dworkin și argumentația sa extrem de amplă în această direcție din *Taking Rights Serously*, p. 227.
20. Vezi de exemplu lucrarea mea „QUALYfyng the Value of Life" („CALIficarea valorii vieții") în *Journal of Medical Ethics* 13:3 (sept. 1987) și textele lui Lockwood, Broome Harris și Williams în S. Bell și M. Mendus (coord.), *Philosophy and Medical Welfare* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988).
21. Thomas Hobbes, *The Leviathan* (1651). Am folosit ediția lui Michael Oakshot (Blackwell, Oxford, 1960), Partea II, cap. 21 „Obligația supușilor față de suveran este înțeleasă a dura tot atît de mult și nu mai mult decît puterea în sine prin care supușii pot fi protejați".
22. Natura acestor oportunități a fost deja constatată și va continua să fie în centrul atenției și pe măsără ce vom înainta în dezbatere.
23. Vezi capitolele 3 și 4 de mai sus și, bineînțeles, articolul lui Derek Parfit, din lucrarea „Rights, Interests and Possible People" („Drepturi, interese și posibile persoane"), *Moral Problems in Medicine*, (Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, NJ, 1976).
24. Așa cum am văzut în capitolul 4, nu e greșit să protejăm un embrion cînd un anumit copil nu poate exista altfel decît prin aceste precauții luate.
25. George Orwell, *1984* (Penguin, Harmondsworth, 1954), p. 103, prima ediție 1949. Idei similare sînt exprimate și de „Sălbatic" în cartea lui Aldous Huxley *Brave New World* publicată cu șaptesprezece ani înainte de cartea lui Orwell.

Capitolul 10

1. Mark W.J. Ferguson, „Contemporary and Future Possibilities for Human Embryonic Manipulation" („Posibilități contemporane și viitoare pentru ingineria embrionului uman") în Anthony Dyson și John Harris (coord.), *Experiments on Embryos* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1990).
2. De acest subiect nu mă voi ocupa în mod special în continuare. Sper să-l abordez într-o altă carte, *Children's Liberation*, ce urmează a fi publicată la Routledge.
3. Evident că aici mă gîndesc la interesul tot mai mare în ultima vreme pentru ceea ce se numește fie „angajare preferențială", „acțiune afirmativă" sau „discriminare compensatorie". În toate aceste cazuri, un grup dezavantajat care a fost supus unor discriminări nedrepte este în mod deliberat preferat la angajare, în învățămînt sau în alte ocazii im-

portante. Există o întreagă literatură pe acest subiect, drept urmare nu-l voi detalia aici.

4. David Suzuki și Peter Knudtson, *Genethics* (Unwin Hyman, Londra, 1989), p. 161.
5. *Ibid.*, p. 163.
6. Ferguson, „Contemporary and Future Possibilities" („Posibilități contemporane și viitoare"), p. 8.
7. Chiar dacă am presupune că cineva ar putea să vorbească deschis despre un pericol de o asemenea amplitudine, totuși statistic vorbind posibilitatea este extrem de mică, „practic inexistentă".
8. Vezi de exemplu extraordinarul rezumat din *Britain' Nuclear Nightmare* de James Cutler și Rob Edwards (Sphere Books, Londra, 1988), în special cap. 6.
9. Pentru cei care sînt în favoarea teoriei conspirației.
10. Eu nu deschid discuția aici dacă asemenea lucruri sînt sau nu drepte. Îmi este imposibil să evit asemenea termeni și aici, ca peste tot de altfel, înțeleg prin aceasta ceea ce trebuie făcut.
11. Nu am examinat pericolele care apar în timp, dar aceasta nu înseamnă că ele sînt mai puțin reale. N-ar trebui să facem un rău care să aibă efect cîndva în viitorul îndepărtat, așa cum n-ar trebui să facem rău semenilor noștri.
12. Problema cine ar trebui să suporte aceste costuri, angajatorul sau comunitatea în general, nu va fi dezbătută acum.
13. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Duckworth, Londra, 1977), p. 199.
14. Și bineînțeles că nu sînt primul. Vezi R.M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1963) și John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971) și mai recent Jonathan Glover, *What Sort of People Should There Be?* (Penguin, Harmondsworth, 1984).
15. Sigur că aceasta înseamnă să afirmăm că este mai rău să încălcăm principiul egalității. Dar rămîne doar o chestiune teoretică. Acest punct de vedere poate fi apărat și de un argument utilitar pornind de la următoarele: (1) ne-discriminarea, adică respectarea principiului egalității, duce la avantaje nete, (2) cazurile speciale de discriminare pot uneori părea niște avantaje nete și (3) situațiile speciale de încălcare a principiului egalității au tendința să submineze întreaga practică și (4) de aceea, din cauza lui (1) situațiile speciale nu sînt în ultimă instanță avantajoase, deci ar trebui interzise. Sigur că ar putea exista și situații de încălcare a acestui principiu care să fie *atît de avantajoase* încît să nege acest punct de vedere, dar aceasta numai în cazuri extreme.
16. Vezi și lucrarea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985), „More & Better Justice" („Echitate mai multă și mai bună") în S. Bell și M. Mendus (coord.), *Philosophy and Medical Welfare* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988).
17. Campanii similare din Marea Britanie au vizat dreptul Sikhilor de a ignora legislația care supune că motocicliștii sînt obligați să poarte cas-

că de protecție și au cerut să li se îngăduie să poarte tradiționalul lor „turban", deși acest lucru presupune riscuri mult mai mari de accidente.

18. Suzuki și Knudtson, *Genethics*, p. 175.

Capitolul 11

1. Gosciny și Uderzo, *Astérix le gaulois* (Editor Dargaud, Neuilly-sur-Seine, 1970).
2. „În principiu" nu mai înseamnă acum „într-adevăr", ci „aproape" sau „nu chiar" și de aceea vom folosi un cuvînt destul de neplăcut, dar potrivit în acest context, „categoric".
3. Toate cererile de asigurări de viață și de sănătate din Marea Britanie conțin întrebări nu numai în legătură cu HIV, dar și dacă respectivul a făcut testul HIV. Din cîte știu, consecințele deplorabile menționate aici nu au fost încă demonstrate sau cercetate.
4. Am discutat această problemă pe larg în cartea mea *The Value of Life* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985, 1989), cap. 10 și 11.
5. E cam tîrziu să introducem aici o distincție filozofică între adevăr și afirmația adevărată, dar oficial o afirmație „veridică" este una făcută sincer de cineva care crede că este adevărată. O afirmație „adevărată", pe de altă parte, este evident cea care într-adevăr e adevărată, chiar dacă este susținută sau nu cu sinceritate.
6. Vezi Marjorie Sun, „Science Settle Cell Line Dispute" („Savanții rezolvă disputa despre celule"), *Science*, 220 (1983), pp. 293–394.
7. Barbara J. Culliton, „Mo Cell Case Has its First Hearing" („Cazul celulei Mo și prima audiere la tribunal"), *Science*, 226 (1984), pp. 813–814. Vezi și Sandra Blakeslee, „Patient Sues for Title to Own Cell Lines" („Pacient care dă în judecată dreptul la o titulatură de celulă"), *Nature*, 311 (1984), p. 198. Trebuie să-i mulțumesc și lui Charles Erin pentru că mi-a atras atenția asupra acestor cazuri.
8. Blakeslee, „Patient Sues for Title" („Pacient care dă în judecată pentru dreptul la titulatură").
9. Pentru un rezumat excelent al considerațiilor referitoare la exploatarea comercială a liniilor celulare vezi Norman H. Carey și P.E. Crawley, „Commercial Exploitation of the Human Genome: What are the Problems?" („Exploatarea comercială a genomului uman: care sînt problemele"), în cadrul Simpozionului 149 al Fundației CIBA, *Human Genetics Information: Science, Law and Ethics* (John Wiley, Chichester, 1990), pp. 133–148.
10. Colega mea Margot Brazier m-a informat, sper corect, asupra formulei oficiale a acestei nedreptăți. Dacă există vreo eroare, ea pornește de la o înțelegere greșită din partea mea.
11. Culliton, „Mo Cell Case" („Cazul celulei Mo"), p. 814.
12. Prin „cei care au acces oficial la ele" înțeleg un cerc profesional care are o anumită răspundere față de pacient și de fișele sale, indiferent dacă e vorba de o răspundere prin contract, de bună voie sau statutară.
13. Hillel Steiner, *An Essay on Rights* (Basil Blackwell, Oxford, 1994), cap. 7. Îi sînt foarte îndatorat lui Hillel pentru comentariile sale extrem de generoase asupra acestui capitol și pentru că mi-a stimulat mult inte-

resul asupra acestor chestiuni. O altă dezbatere pe această temă se poate găsi și în lucrarea sa „The Fruits of Bodybuilders' Labour" („Roadele muncii susținute a bodybuilder-ilor"), în John Harris și Anthony Dyson (coord.), *Biotechnology & Ethics* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1994).

14. Din nou trebuie să amintesc cît de mult m-a influențat Hillel Steiner și să menționez excelenta sa pledoarie asupra acestor aspecte din *An Essay on Rights*.
15. Acesta este punctul de vedere al lui Hillel Steiner.
16. Vezi de exemplu lucrarea mea *The Value of Life*, cap. 11.
17. Vezi *Prenatal Diagnostic and Genetic Screening*, raport al medicilor Colegiului Regal (Colegiul Regal al medicilor din Londra, sept. 1989), p. 32.
18. *Ibid.*, p. 28.
19. *Ibid.*, p. 29.

Alte lecturi

Notele de la sfîrșitul fiecărui capitol conțin o biografie extinsă a textelor citate sau numai menționate și multe sugestii pentru alte lecturi.

În prima parte a acestei secțiuni prezint o listă cu două surse care arată exact poziția mea filozofică în general, precum și cîteva lucrări introductive în etică, cele mai multe bune și mai accesibile.

În următoarele două părți prezint o listă cu cîteva cărți (majoritatea deja disponibile), atît monografii cît și colecții de eseuri care se ocupă cu anumite aspecte specifice ale biotehnologiei și cu legea referitoare la biomedicină, precum și unele care abordează problemele etice ridicate de biotehnologie. Aceste părți includ de asemenea cîteva lucrări extrem de utile.

În ultima parte apare o bibliografie selectivă unde sînt citate mai multe lucrări, mai ales științifice, materiale care au reprezentat o sursă de informare și pe care le-am consultat, dar care nu sînt neapărat incluse în notele de la fiecare capitol.

1. Bazele eticii

Glover, Jonathan, *Causing Death and Saving Lives (Cauzarea morții și salvarea de vieți)*, Pelican, Harmondsworth, 1977.

Harris, John, *Violence & Responsability (Violență & Răspundere)*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980.

— *The Value of Life*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1989.

Nagel, Thomas, *Mortal Questions,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Parfit, Derek, *Reasons & Persons,* Oxford University Press, Oxford, 1984.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom,* Oxford University Press, Oxford, 1986.

Singer, Peter, *Practical Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

— (coord.), *Applied Ethics,* Oxford University Press, Oxford, 1986.

2. Lucrări generale despre etica geneticii

Dolgin, „Just a Gene: Juridicial Assumptions about Parenthood" („Doar o genă: problemele juridice ale părinților"), *UCLA Law Review*, 40:5 (1993), pp. 637–694.

Gelman, S., „How will the Clone Feel?" („Ce va simți clona?"), *Newsweek*, 8 nov. 1993, p. 65.

Gerrand, Nicole, „Creating Embryos for Research" („Crearea de embrioni pentru cercetare"), *Journal of Applied Philosophy*, 10:2 (1993), pp. 175–197.

Hare, R.M., *Essays on Biothics,* Clarendon Press, Oxford, 1993.

Harris, John și Holm, Soren (coord.), *The Future of Human Reproduction: Choice and Regulation,* Oxford University Press, Londra și New York, 1998.

Heyd, David, *Genethics: Moral Issues in the Creation of People,* California University Press, Berkeley, 1992.

Kitcher, Philip, *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities,* Penguin, Harmondsworth, 1996.

Macklin, Ruth, „Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy" („Diviziunea embrionului pe panta alunecoasă: etică și politică"), *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4 (1994), pp. 209–225.

Marteau, Theresa, „Sex Selection: The Rights of Man or the Thin Edge of the Genetic Wedge?" („Selecția sexuală: drepturile bărbatului pe muchie de cuțit genetic?"), *Br.Med.J.*, 306 (26 iunie 1993), pp. 1704–1705.

—, și Richards, Martin (coord.), *The Troubled Helix: Social and Psychological Implications of the New Human Genetics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Mori, M., „Genetics Selection and the Status of the Embryo" („Selecția genetică și statutul embrionului"), *Bioethics*, 2:3 (aprilie 1993), pp. 141–148.

Robertson, John, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994.

— „The Question of Human Cloning" („Problema clonării umane"), *Hasting Centre Report*, 24:2 (1994), pp. 6–14.

Suzuki, David și Knudtson, Peter, *Genethics: The Ethics of Engineering Life*, Unwin Hyman, Londra, 1988.

Van Blerkom, Jonathan, „The History, Current Status and Future Direction of Research Involving Human Embryos" („Istorie, statut actual și direcții viitoare în privința cercetării pe embrioni umani"), articole comandate pentru un studiu pe embrioni la NIH (1994).

Verhey, Allen, „Cloning: Revisiting an Old Dabate" („Clonarea: redeschiderea unei vechi dezbateri"), *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4:3 (1994), pp. 227–334.

Wilkie, Tom, *Perilous Knowledge: The Human Genome Project and its Implications*, Faber și Faber, Londra, 1993.

3. Texte referitoare la etică, legi și biotehnologie

Cărți

Austin, C.R. și Short, R.V. (coord.), *Reproduction in Mammals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Austyn, Jonathan M. (coord.), *New Prospects for Medicine*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Brazier, Margaret, *Medicine, Patients and the Law*, Pelican, Harmondsworth, 1987.

Brown, T.A., *Gene Cloning: An Introduction*, Van Nostrand Reinhold, Wokingham, 1986.

Simpozionul 149 al Fundației CIBA, *Human Genetic Information: Science, Law & Ethics*, John Wiley, Chichester, 1990.

Simpozionul 130 al Fundației CIBA, *Molecular Approsches to Human Polygenic Disease*, John Wiley, Chichester, 1990.

Fundația CIBA, grup de studiu, *Human Embryo Research: Yes or No?*, Tavistock, Londra, 1986.

Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, Penguin, Harmondsworth, 1988.

— *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Dunstan, G.R. și Seller, Mary J. (coord.), *The Status of the Human Embryo,* Fundația Spitalului Regele Edward din Londra, 1988.
Dyson, Anthony și Harris, John (coord.), *Experiments on Embryos,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1990.
Edwards, Robert, *Life Before Birth,* Hutchinson, Londra, 1989.
— și Purdy, J. (coord.), *Human Conception In Vitro,* Academic Press, Londra, 1981.
Fincham, J.R.S. și Ravetz, J.R., *Genetically Engineered Organisms,* Open University Press, Buckingham, 1991.
Ford, Norman M., *When Did I Begin?,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
Glover, Jonathan, *What Sort of People Should There Be?,* Pelican, Harmondsworth, 1984.
— *și alții, Fertility & The Family,* Raportul Glover în cadrul Comisiei Europene asupra tehnologiilor de reproducere, Fourth Estate, Londra, 1989.
Kennedy, Ian, *Treat Me Right,* Oxford University Press, Oxford, 1988.
Monk, Marilyn și Surani, Azim (coord.), *Genomic Imprinting,* The Company of Biologists Ltd., Cambridge, 1990.
Congresul American, Biroul de Aprobare a Noilor Tehnologii, *Impacts of Applied Genetics: Micro-organisms, Plants and Animals,* Tipografia Guvernului SUA, Washington DC, 1981.
Oliver, Stephen G. și Ward, John M., *A Dictionary of Genetic Engineering,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
Comisia prezidențială de studiere a problemelor de etică în medicină și biomedicină precum și cercetare comportamentală, *Splicing Life: A Report on the Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings,* Tipografia Guvernului SUA, Washington DC, nov. 1982.
Colegiul Regal al Medicilor din Londra, Raport: *Prenatal Diagnosis and Genetic Screening,* Londra, 1989.
Slack, J.M.W., *From Egg to Embryo,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
Suzuki, David și Knudtson, Peter, *Genethics* , Unwin Hyman, Londra, 1988.
Warnock, Mary, *A Question of Life,* Basil Blackwell, Oxford, 1984.

Weatherall, D.J., *The New Genetics & Clinical Practice*, ediția a 2-a, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Yoxen, Edward, *The Gene Business*, Pan Books, Londra, 1983.

— *Unnatural Selection*, Heinemann, Londra, 1986.

Articole

Handiside, A.H., Kontogianni, E.H., Hardy, K. și Winston, R.M., „Pregnancies from Biopsied Human Preimplantation Embryos Sexed by Y-specific DNA Amplification" („Sarcini prin preînsămînțare umană prin biopsie a embrionilor sexuați cu Y-specific de ADN îmbunătățit"), *Nature*, 344 (19 apr. 1990), pp. 768–770.

Harris, John, „In Vitro Fertilization: The Ethical Issues" („Fecundarea in vitro: chestiuni etice") în *Philosophical Quarterly*, 33:132 (1983), p. 225.

Jeffreys, A.J., Wilson, V., Thein, S.L., „Hypervariable «Minisatellite» Regions in Human DNA" („Regiuni «minisateli-te» hipervariabile din ADN-ul uman"), *Nature*, 314 (1985), pp. 67–73.

Johnson, Martin, „The Onset of Human Identity and its Relationship to Legislation Concerning Research on Human Embryos" („Identitatea umană și relația sa cu legislația cercetării pe embrioni umani"), *British Journal of Family Planning* (1988).

Rowland, Robyn, „Making Women Visible in the Embryo Experimentation Debate" („Scoaterea în evidență a femeilor în cadrul dezbaterii despre experiențele pe embrioni"), *Bioethics*, 1:2 (1987).

Warnock, Mary, „In Vitro Fertilization: The Ethical Issues II" („Fecundarea in vitro: chestiuni etice II"), în *Philosophical Qarterly*, 33:132 (1983), p. 239.

— „Do Human Cells Have Rights?" („Oare celulele umane au drepturi?"), *Bioethics*, 1:1 (ian. 1987).

— „The Good of the Child" („Binele copilului"), *Bioethics*, 1:2 (apr. 1987).

4. Bibliografie asupra clonării

Această parte a bibliografiei este structurată în funcție de data apariției lucrărilor, începînd cu cele mai recente.

Harris, John, „Cloning and Human Dignity", *Cambridge Quarterly despre etica asistenței medicale* (1998).

— „Should we attempt to eradicate disability" („Ar trebui oare să încercăm să eradicăm handicapul?"), Edgar Morscher, Otto Neumaier și Peter Simmonds (coord.), *Applied Ethics in a Troubled World,* Kluwer: Dordrecht, Boston, Londra, 1998, pp. 105–114.

— „Goodbye Dolly: The ethics of human cloning" („Adio Dolly: etica în cazul clonării umane") in *The Journal of Medical Ethics*, publicat în vol. 23, decembrie 1997.

— „Cloning and Biothical thinking" („Clonarea și gîndirea bioetică"), corespondență în *Nature*, 389 (2 octombrie 1997), p. 433.

— „Is cloning an attack on juman dignity?" („Oare clonarea este un atac asupra demnității umane?"), corespondență în *ibid.* 387 (20 iunie 1997), p. 754.

— „Human genome analysis: Personal and Public responsibility for Health" („Analiza genomului uman: răspundere personală și comună asupra sănătății") in *The Human Genome Project: Legal, Social and Ethical Implications*, Academia de Științe Umane din Israel, Ierusalim, 1997, ISBN 965–208–139–6.

Comisia Națională Consultativă de Bioetică (Statele Unite), *Cloning Human Beings: Report and Recommendations (Clonarea ființelor umane: raport și recomandări)* (Dr. Rockville: Comisia din 9 iunie 1997), 110 p.; anexă.

Comitetul Național Consultativ de Etică pentru Știința Vieții și Sănătate (Franța), *Reply to the President of the French Republic on the Subject of Reproductive Cloning* [Raportul nr. 54] [traducerea engleză] Paris, Franța: Comitetul, 22 apr. 1997; 26 p., disponibil pe Internet la adresa http://www.ccne-ethique.org/ccne *uk/avis/a 954.htm.*

Baltimore, David, Coles, Robert, Fagan, John B., Jakobovits, Immanuel, Frist, Bill, Kass, Leon R., O'Connor, John, Silverberg, Robert, Teller, Edward, „Will Cloning Beget Disaster?" („Oare clonarea va declanșa un dezastru?") (comentarii), *Wall Street Journal* (2 mai 1997), p. A14.

Comisia din cadrul Camerei Comunelor pe probleme de știință și tehnologie, Al cincilea raport: „The Cloning of Animals from Adult Cells" („Clonarea animalelor de la celule adulte") I (18 martie 1997).

Verhey, Allen, „Theology after Dolly" („Teologia după Dolly"), *Secolul creștin*, 114:10 (19–26 martie 1997), pp. 285–286.

Kolata, Gina, „Little-Known Panel Challenged to Make Quick Cloning Study" („O comisie nu prea cunoscută a pus în discuție studierea rapidă a clonării"), *New York Times* (18 martie 1997), p. C1, C9.

Harris, John, „Prioritising by prognosis" („Prioritar prin prognoză"), în *Bioethics Research: Policy, methods and strategies*, S. Gindro, R. Bracalenti și E. Mordini (coord.) (Luxemburg: Biroul de publicații al Comunității Europene, 1997. ISBN 92–827–9587–X. pp. 99–107). De asemenea publicat în italiană: coord. Gindro, Bracalenti e Mordini *La ricerca in bioetica: politiche, metodi e strategie*, CIC Edizioni Internazionali, Roma, 1997, pp. 102–108.

— Bennett, Rebecca și Harris, John, „The ethics of human embryo studies" („Etica studierii embrionului uman") la Lindsay, T., Lindsay, S. și Wilson, D., *Molecular Genetics of Early Human Development*, BIOS Scientific Publishers, Oxford, 1997.

Bruni, Frank, „Experts Urge No Hasty Curbs on Cloning" („Experții susțin că nu e nevoie să ne grăbim cu clonarea"), *New York Times* (14 martie 1997), p. B2.

Clark, Thomas W., Thomas, Martin, Michtom, Bill, „Cloning Now Demands that We Ask: Who Do We Want to Be?" („Clonarea în momentul de față ar presupune întrebarea: ce dorim să fim?"), *ibid.* (13 martie 1997), p. A26.

Kolata, Gina, „Scientistis Urge Senators Not to Rush to Ban Human Cloning" („Oamenii de știință îi roagă pe senatori să nu se grăbească cu interzicerea clonării umane"), *ibid.* p. B11.

Kahn, Axel, „Cloning Mammals... Clone Man?" („Clonarea mamiferelor... clonarea omului?"), *Nature* 386 (13 martie 1997), p. 119.

Anderson, Alun M., „Facing Science Fact — Not Fiction" („Confruntarea cu faptul științific și nu cu ficțiunea") [clonarea], *Washington Post* (12 martie 1997), p. 19.

Begley, Sharon, „Little Lamb, Who Made Thee?" („Oițo, oare cine te-a făcut pe tine?"), *Newsweek*, 79:10 (10 martie 1997), pp. 53–59.

Woodward, Kenneth L., „Today the Sheep... Tomorrow the Shepherd? Before science gets there, ethicists want some hard questions asked and answered" („Astăzi

oaia... mîine oierul? Înainte ca ştiinţa să ajungă acolo se vor pune nişte probleme foarte dificile de etică"), *ibid.*, p. 60.

Coupland, Douglas, „Clone, Clone on the Range" („Clone, bîntuie clonele") [ştiinţifico-fantastic], *Time*, 149:10 (10 martie 1997), pp. 74–75.

Kadlec, Daniel, „Bearish on Biotech" („Paşi greoi în biotehnologie"), *ibid.*, p. 72.

Kluger, Jeffrey, „Will We Follow the Sheep?" („O să ne luăm ca oile unii după alţii?"), *ibid.*, pp. 66–72.

Krauthammer, Charles, „A Special Report on Cloning: One Doesn't Expect..." („Raport special asupra clonării. Nu ne aşteptăm să..."), *ibid.*, pp. 60–61.

Nash, J. Madeleine, „The Age of Cloning" („Epoca de aur a clonării"), *ibid.*, pp. 62–65.

Wright, Robert, „Can Souls Be Xeroxed?" („Oare sufletele pot fi xeroxate?"), *ibid.*, p. 73.

Hyslop, Margie, „The Cloning Debate: Ethics, Money Dictate Beltway Biotechs" („Dezbaterea de probleme de clonare: etică, banii dictează în biotehnică") (ştiri), *Arlington [Va.] Journal* (9 martie 1997), p. A1–A2.

„One Lamb, Much Fuss" („Prea multă agitaţie pentru o oiţă") [editorial], *Lancet*, 349:9053 (8 martie 1997), p. 661.

Bradbury, Jane, „First Dolly the Sheep, Now Multiple Monkeys" („Întîi oaia Dolly şi acum maimuţele"), *ibid.*, p. 705.

Pennisi, Elizabeth şi Williams, Nigel, „Will Dolly Send in the Clones?" („Oare Dolly a deschis calea clonelor?"), *Science*, 275:5305 (7 martie 1997), pp. 1415–1416.

Williams, Nigel, „Cloning Sparks Calls for New Laws" („Scînteia clonării presupune logi noi"), *ibid.*, p. 1415.

Butler, Declan şi Wadman, Meredith, „Calls for Cloning Ban Sell Science Short" („Este în dezavantajul ştiinţei să se interzică definitiv clonarea?"), *Nature*, 386:6620 (6 martie 1997), pp. 8–9.

— „Putting the Lid on Pandora's Box of Genetics" („Închiderea cutiei Pandorei genetice"), *ibid.*, p. 9.

Bulfield, Grahame, „Roslin Unfunded" („Roslin fără fonduri") [scrisoare], *ibid.*, p. 12.

Weiss, Rick, „Human Clone Ban Opposed by NIH Chief: Limited Use May Be Needed, Varmus Says" („Şefii NIH se opun clonării umane: folosirea limitată ar putea fi eventu-

al necesară, spune Varmus"), *Washington Post* (6 martie 1997), p. A1, A14.

Barbash, Fred, „Hello Dolly, Goodbye to One Man' Quiet Life" („Hello Dolly, adio viața omului liniștit"), [știri], *ibid.* (5 martie 1997), p. A1, A15.

Seelye, Katharine Q., „Clinton Bans Federal Money For Efforts to Clone Humans" („Clinton interzice fondurile pentru clonarea umană"), *New York Times* (5 martie 1997), p. A15.

Weiss, Rick, „Clinton Forbids Funding of Human Clone Studies: Privately Financed Scientists Urged to Halt Work" („Clinton interzice fondurile pentru studiile în vederea clonării umane: savanții finanțați privați sînt rugați să înceteze cercetările") [știri], *Washington Post* (5 martie 1997), p. A10.

Clinton, William J., *„Prohibition on Federal Funding for Cloning of Human Beings: Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies" („Interzicerea fondurilor pentru clonarea umană: memorandum către directorii executivi și agențiile guvernamentale")*, Casa Albă, Biroul de Presă, 4 martie 1997, 2 p. [http://library.whitehouse.gov]

— *„Remarks by the President on Cloning" („Remarcile președintelui în privința clonării")*, Casa Albă, Biroul de Presă, 4 martie 1997, 4 p. [http://library.whitehouse.gov]

Kolata, Gina, „Eager to Emulate Cloning Feat" („Nerăbdarea concurenței în privința clonării, o echipă deja se gîndește la vaci") [știri], *New York Times* (3 martie 1997), p. B8.

Mathews, Jessica, „Post-Clone Consciousness" („Conștientizarea post-clonării"), *Washington Post* (3 martie 1997), p. A19.

Peele, Stanton, „Send in the Clones" („Să intre în scenă clonele"), *Wall Street Journal* (3 martie 1997), p. A18.

Specter, Michael și Kolata, Gina, „After Decades and Many Missteps, Cloning Success" („După zeci de ani și mulți pași greșiți clonarea este un succes") [știri], *New York Times* (3 martie 1997), p. A1, B6–B8.

Weiss, Rick, „Lost in the Search for a Wolf are Benefits in Sheep's Cloning" („Pierderile în cazul lupului devin avantaje în clonarea oii"), *Washington Post* (3 martie 1997), p. A3.

— „Issues of Cloning Research to Be Placed Under Microscope: Bioethics Commission Will Aim to Help Clarify Federal Role in Regulating Rapidly Changing Field" („Probleme în privința cercetării clonării: ele ar trebui analizate atent la microscop de către Comisia de bioetică. Ea încearcă să ajute la clarificarea rolului statului în reglarea rapidă a unui domeniu în veșnică schimbare") [NBAC, știri], *ibid.*, p. A17.

„Britain Ends Funding for Project" („Marea Britanie încetează să acorde fonduri pentru proiectul clonării") [știri], *ibid.* (2 martie 1997), p. A26.

Duff, Nancy J., „Clone With Caution: Don't Take Playing God Lightly" („Clonare cu precauție: nu luați prea în glumă rolul lui Dumnezeu"), *ibid.* p. C1, C5.

Hartmann, Mitra, Maranto, Gina, Mazie Steven, Glickman, Walter, Kyriazi, Harold, Bell, David A., „Cloning May Reveal Deep Behavioral Secrets" („Clonarea poate dezvălui secrete comportamentale profunde"), [scrisori], *New York Times* (2 martie 1997), p. 14E.

Johnson, George, „Dont't Worry. A Brain Still Can't Be Cloned" („Nu vă faceți griji, creierul încă nu poate fi clonat") [știri], *ibid.*, p. 1E, 16E.

Wachbroit, Robert, „Should We Cut This Out? Human Cloning Isn't as Scary as It Sounds" („Ar trebui să încetăm? Clonarea umană nu este atît de înspăimîntătoare pe cît pare") [știri], *Washington Post* (2 martie 1997), p. C1, C5.

„Hello, Dolly", *The Economist* (1 martie 1997), pp. 17–18.

Niebuhr, Gustav, „Suddenly, Religious Ethicists Face a Quandary on Cloning" („Dintr-odată etica religioasă este confruntată cu clonarea"), [știri], *New York Times* (1 martie 1997), pp. 1–10.

Travis, J., „Ewe Again? Cloning from Adult DNA" („O nouă epocă? Clonarea din ADN adult"), *Science News*, 151:9 (1 martie 1997), p. 132.

Wise, Jacqui, „Sheep Clonded from Mammary Gland Cells" („Oaie clonată din celulele glandei mamare"), *British Medical Journal*, 314:7081 (1 martie 1997), p. 623.

Holden, Constance, „Mary Had a Little... Clone" („Mary avea o... clonă"), *Science*, 275:5304 (28 feb. 1997), p. 1251.

Mann, Judy, „The Brave New World of Cloning" („Noua lume curajoasă a clonării"), *Washington Post* (28 feb. 1997), p. E3.

Gross, Jane, „Thinking Twice About Cloning" („Trebuie să ne gîndim de două ori înainte să trecem la clonare"), [știri], *New York Times* (27 feb. 1997), pp. B1, B3.

Safire, William, „Clonalities" („Clonări"), *ibid.*, p. A23.

Stewart, Colin, „An Udder Way of Making Lambs" („Un mod ciudat de a face miei"), *Nature*, 385:6619 (27 feb. 1997), pp. 769–771.

Wilmut, I., Schnieke, A.E., McWhir, J., Kind, A.J., Campbell, K.H.S., „Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells" („Urmași viabili derivați din celule mamare, fetale și adulte"), [scrisoare], *Nature*, *ibid.*, pp. 810–813.

Hernandez, Raymond, „A Ban on Human Cloning is Urged" („Interzicerea clonării umane este absolut imperioasă") [știri], *New York Times* (26 feb. 1997), p. B4.

James, Caryn, „A Warning As Science Catches Up On Cloning" („Avertisment pe măsură ce știința avansează în domeniul clonării") [știri], *ibid.* (28 feb. 1997), pp. C9, C12.

Kevles, Daniel J., „Study Cloning, Don't Ban It" („Studiați clonarea, n-o interziceți"), *ibid.* (27 feb. 1997), p. A23.

„To Clone a Sheep" („Clonarea oii") [editorial], *Washington Post* (26 feb. 1997), p. A18.

Will, George F., „The Moral Hazards of Scientific Wonders" („Riscurile morale ale cercetării științifice"), *ibid.*, p. A19.

Glassman, James K., „Should We Fear Dolly" („Ar trebui să ne temem de Dolly?"), *ibid.* (25 feb. 1997), p. A17.

Fisher, Lawrence M., „Succes in Cloning Hardly Insures Profit" („Reușita clonării nu asigură un profit neapărat"), *New York Times* (25 feb. 1997), pp. D1, D2.

„Cloning for Good or Evil" („Clonare la bine și la rău") [editorial], *ibid.*, p. A26.

Jacobs, Margaret A., „Cloning Faces Few Legal Barriers for Now" („Clonarea se confruntă cu noi bariere de ordin juridic de acum înainte"), *Wall Street Journal* (25 feb. 1997), p. B8.

Langreth, Robert, „Who Will Cash In on Breakthrough in Cloning?" („Cine ar avea de cîștigat de pe urma unei breșe în clonare?"), *ibid.*, pp. B1, B9.

Langreth, Robert, „Cloning Has Fascinating, Disturbing Potential" („Clonarea are un potențial fascinant și de speriat"), *ibid.* (24 feb. 1997), pp. B1, B8.

Kolata, Gina, „With Cloning of a Sheep, the Ethical Ground Shifts" („Odată cu clonarea oii etica se schimbă"), *New York Times* (24 feb. 1997), pp. A1, B8.

Fisher, Lawrence M., „Cloned Animals Offer Companies a Faster Path to New Drugs" („Clonarea animalelor oferă companiilor o cale prin care să se creeze noi medicamente mai ușor"), *ibid.*, p. B8.

Ibrahim, Youssef M., „Ian Wilmut: Secrecy Gives Way to Spotlight for Scientist" („Ian Vilmut: secretomania îi face pe savanți și mai vedete (clonarea)"), *ibid.*, p. B8.

Weiss, Rick, „Scottish Scientists Clone Adult Sheep" („Savanții din Scoția clonează o oaie adultă"), *Washington Post* (24 feb. 1997), pp. A1, A12.

Roberts, Melinda A., „Human Cloning: A Case of No Harm Donr?" („Clonarea umană: oare chiar nu e nici un rău în asta?"), *Journal of Medicine and Philosophy*, 21:5 (oct. 1996), pp. 537–554.

Burke, Michael B., „NABER on Embryo Splitting" („NABER despre diviziunea embrionului [scrisoare], *Kennedy Institute of Ethics Journal)*, 6:2 (iunie 1996), pp. 210–211.

McWhir, J., Campbell, K.H.S., Wilmut, I., Ritchie, W.A., „Implications of Cloning" („Implicații create de clonare"), [scrisoare], *Nature*, 380:6573 (4 apr. 1996), p. 383.

Dyer, Owen, „Sheep Cloned by Nuclear Transfer" („Oaie clonată din transfer nuclear") [știri], *British Medical Journal*, 312 (16 martie 1996), p. 658.

Campbell, K.H.S., McWhir, J., Ritche, W.A., Wilmut, I., „Sheep Cloned by Nuclear Transfer From a Cultural Cell Line" („Oaie clonată prin transfer nuclear de la o cultură de celule") [scrisoare], *Nature*, 380:6569 (7 martie 1996), pp. 64–66.

„Scientists, Copying Cells, Produce Identical Sheep" („Savanții, celulele ce se pot copia și produce oi identice"), *New York Times* (7 martie 1996), p. B14.

Solter, Davor, „Lambing by Nuclear Transfer" („Mieii prin transfer nuclear"), [știri], *Nature*, 380:6569 (7 martie 1996), pp. 24–25.

Gibson, Kathleen Ganss, Massey, Joe B., „Ethical considerations in the multiplication of human embryos" („Considerații etice în privința înmulțirii embrionilor umani"), la Humber, James M., Almeder, Robert F. (coord.), *Biomedical Ethics Rewiews 1995* (Totowa, NJ: Humana Press, 1996), 55–71, RG 133.5R46 1996.

Rhodes, Rosamond, „Clones, harms, and rights" („Clone, neajunsuri și drepturi"), *Cambridge Quarterly despre etica asistenței medicale*, 1995.

Bonnicksen, Andrea L., „Ethical and policy issues in human embryo twinning" („Etică și politică în privința embrionilor umani gemeni", *Cambridge Quarterly despre etica asistenței medicale*, 4:3 (vara lui 1995), pp. 268–284.

Meyer, John R., „Cloning Human Embryos: Why Artificial Human Procreation in Immoral" („Clonarea embrionilor umani: de ce este imorală procrearea artificială la om"), *Linacre Quarterly*, 62:2 (mai 1995), pp. 22–29.

Macklin, Ruth, „Cloning without prior approval: a response to recent disclosures of noncompliance" („Clonarea fără aprobare prealabilă: răspuns la o dezvăluire recentă de nerespectare a legii"), *Kennedy Institute Of Ethics Jornal*, 5:1 (martie 1995), pp. 57–60.

Brown, R. Geoffrey, „Clones, chimeras, and the image of God: lessons from Barthian bioethics" („Clone, himere și chipul Domnului: o lecție pentru bioetica lui Barthe"), la: Kilner, John F., Cameron, Nigel M. de S., Schiedermayer, David L. (coord.), *Biothics and the Future of Medicine: A Christian Appraisal*, Grand Rapids, MI: Eerdmans; 1995, 238–49. R725.56.B55 1995.

„NABER Report on Human Cloning Through Embryo Splitting: An Amber Light" („Raportul NABER asupra clonării prin diviziunea embrionului: un nou aspect în această chestiune"), 1:1, NABER: National Advisor Board on Ethics in Reproduction Report, 1995, 3, 6.

Wilson, Lisa, „Ne Sex Pleace, We're Clones" („Fără sex, vă rog, sîntem clone"), *New Scientist*, 144 (1957–8) (24–31 dec. 1994), pp. 26–28.

„Embryo cloners jumped the gun" („Clonele din embrioni au sărit calul"), [știri], *Science*, 266 (23 dec. 1995), 1949.

Fackelmann, Kathy A., „University probe faults «cloning» research" („Universitatea demonstrează că există păcate în cercetarea în domeniul «clonării»") [știri], *Science News* (1994).

Schwartz, John, „Cloning Experiments Violated GWU Policies" („Experiențe de clonare care încalcă politica GWU"), *Washington Post* (7 dec. 1994), p. A26.

Annas, George J., „Regulatory models for human embryo cloning: the free market, proffesional guidelines, and go-

vernment restrictions" („Modele de reglementare pentru clonarea embrionilor umani: piața liberă, sfaturi din partea experților și restricții guvernamentale"), *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4:3 (sept. 1994), pp. 235–249.

Cohen, Jacques, și Tomkin, Giles, „The science, fiction, and reality of embryo cloning" („Știință, ficțiune și realitate în domeniul clonării embrionare"), *ibid.* 193–203.

Macklin, Ruth, „Splitting embryos on the slippery slope: ethics and public policy" („Diviziunea embrionului pe panta alunecoasă: etică și politică"), *ibid.* 209–225.

Jones, Howard W., „Reflection on the usefulness of embryo cloning" („Reflecții asupra utilității clonării embrionare"), *ibid.* 205–207.

„A Brave New World?" („O nouă lume curajoasă?"), [știri], *Gene Therapy*, 1:2 (martie 1994), p. 80.

McNutty, Robert E., „In Defense of Cloning" („În apărarea clonării") [scrisoare], *America*, 170:9 (12 martie 1994), p. 22.

Kamm, F.M., „Moral Problems in Cloning Embryos" („Problema morală a clonării embrionare"), *APA Newsletter On Philosophy and Medicine*, 93:1 (primăvara lui 1994), p. 91.

Conley, John J., „Narcissus cloned" („Clonarea narcisistică"), *America*, 170:5 (12 feb. 1994), pp. 15–17.

Fackelmann, Kathy A., „Cloning human embryos: exploring the science of a controversial experiment" („Clonarea embrionilor umani: explorarea științifică a unei experiențe controversate"), *Science News*, 145:6 (5 feb. 1994), pp. 92–93, p. 95.

Voelker, Rebecca, „A clone by any other name is still an ethical concern" („Clona sau oricum i s-ar spune rămîne o problemă de etică") [știri], *JAMA*, 271:5 (2 feb. 1994), pp. 331–332.

Capron, Alexander Morgan, „Is it time to clone a bioethics commission?" („Este oare momentul să clonăm Comisia de bioetică?"), *Hastings Center Raport*, 24:1 (ian.–feb. 1994), pp. 29–30.

„Human experimentation: United States and Canada decide to slow down human reproduction research" („Experimentul uman: Statele Unite și Canada hotărăsc să încetinească cercetările în privința reproducerii umane") [știri], *Hospital Ethics*, 10:1 (ian.–feb. 1994), pp. 10–12.

„Human Cloning and Catholic Theaching" („Clonarea umană și învățătura catolică"), *Bulletin of Medical Ethics*, 31:1 (ian. 1994), pp. 1–2.

Norris, Patrick F., „Cloning (Artificial Twinning): Have We Gone Too Far?" („Clonarea (gemenii artificiali): oare am mers prea departe?"), *Health Care Ethics*, 2:1 (iarna lui 1994), pp. 6–7.

Newman, Stuart, „Scientists Clone Human Embryos" („Savanții clonează embrionii umani"), *Gene Watch*, 9:3–4 (ian. 1994), p. 9.

Abbott, Faith, „Thank You for Not Cloning Howard Stern" („Vă mulțumesc că nu l-ați clonat și pe Howard Stern"), *Human Life Review*, 20:1 (iarna lui 1994), pp. 17–26.

Watt, Helen, „What moral status has a human clone?" („Care este statutul moral al clonei umane?") [scrisoare], *Bulletin of Medical Ethics*, 93:2 (nov. 1993).

Cheffas, Jeremy, „Make way for the female clone" („Faceți loc pentru clona femelă"), *New Scientist*, 108:1483 (21 nov. 1985), pp. 61–62.

Singer, Peter, și Wells, Deane, „Making Babies: The New Science and Ethics of Conception" („Aducerea copiilor pe lume: noua știință și etica conceperii"), (New York: Scribner, 1985), 245 pp. RG135.S557 1985.

Chadwick, Ruth F., „Cloning" („Clonarea"), *Philosophy*, 57:220 (aprilie 1982), pp. 201–209.

Broad, William J., „Publisher settles suit, says clone book is a fake" („Editorul deschide proces spunînd că de fapt cartea despre clone este un fals"), *Science*, 216 (23 apr. 1982), p. 391.

Stein, Michael D., „Rorvik disowned" („Dezmoștenirea lui Rorvik"), *Nature*, 296:5859 (22 apr. 1982), p. 696.

— „Rorvik vs. Bromhall", *ibid.* 296:5856 (1 apr. 1982), p. 383.

„Clone publishers say sorry for bad copy" („Editorii cărții despre clone își cer scuze pentru copia proastă"), *New Scientist*, 94:1302 (22 apr. 1982), p. 202.

Watson, James D., „Children from the laboratory" („Copiii de laborator"), *Prism*, 1:2 (mai 1973), pp. 10–11.

„Problems with genetic manipulation: panel discussion 1" („Probleme în privința ingineriei genetice: discuția nr. 1 a unui grup de cercetători"), la William Preston N. (coord.), *Ethical Issues in Biology and Medicine*, Schenkman, Cambridge, Mass., 1973, pp. 97–114.

Sinsheimer, Robert L., „Prospects for future scientific developments: ambush or opportunity" („Perspective în privința viitoarelor direcții științifice: ambuscade și ocazii ideale"), la Hilton, Bruce *și alții* (coord.), *Ethical Issues in Human Genetics: Genetic Counseling and the Use of Genetic Knowledge*, Plenum Press, New York, 1973, pp. 341–351.

Tribe, Laurence H., „Biomedical technology and asexual reproduction" („Tehnologia biomedicală și reproducerea asexuată") din lucrarea sa *Channeling Technology through Law*, Bracton Press, Chicago, 1973, pp. 155–303.

Watson, James D., „The Future of Asexual Reproduction" („Viitorul reproducerii asexuate"), *Intelectual Digest* (oct. 1971), pp. 69–74.

5. Bibliografie selectivă

Amernick, B., „Essentials of Patent Law" („Elemente esențiale asupra patentării legilor"), *J. Natl. Cancer Inst.*, 81:19 (4 oct. 1989), pp. 1450–1454.

Anderson, D., și Cuthbertson, W.F., „Safety Testyng of Novel Food Products Generated by Biotechnology and Genetic Manipulation" („Testarea fără probleme a noilor produse alimentare obținute prin biotehnologie și inginerie genetică"), *Biotechnol. Genet. Eng. Rev.*, 5 (1987), pp. 369–395.

Anderson, W.F., „Human Gene Therapy: Wy Draw a Line?" („Terapia prin genetică umană: de ce să tragem o linie?"), *J. Med Philos.*, 14:6 (dec. 1989), pp. 681–693.

Annas, G.J., „Who'sAffraid of the Human Genome" („Cine se teme de genomul uman?"), *Hastings Cent. Rep.*, 19:4 (iulie–august 1989), pp. 19–21.

Arnheim, N. și Erlich, H.A., „Commercial Uses of Recombinant DNA Technology in Human Genetic Disease" („Utilități comerciale ale recombinării tehnologiei ADN-ului în bolile genetice umane"), *Prog. Med. Genet.*, 7 (1988), pp. 195–219.

Autrup, H., „Carcinogen Metabolism in Cultured Human Tissues and Cells" („Metabolismul în cazul unui carcinom la nivelul țesutului uman și al celulelor în cultură"), *Carcinogenesis*, 11:5 (mai 1990), pp. 707–712.

Barnhart, B.J., „The Human Genome Project: A DOE Perspective" („Proiectul genomului uman: o perspectivă anonimă"), *Basic Life Sci.*, 46 (1988), pp. 161–166.

Bogart, W.C. Jr., Dean, R.T., Deo, Y., Fuchs, R., Mattis, J.A., McLean, A.A. și Berger, H.J., „Practical Consideration in the Production, Purification, and Formulation of Monoclonal Antibodies for Immunoscintigraphy and Immunotherapy" („Considerații practice în privința producerii, purificării și formulării anticorpilor monoclonali pentru imunoscintigrafie și imunoterapie"), *Semin. Nucl. Med.*, 19:3 (iulie 1989), pp. 202–220.

Borden, E.C. și Sondel, P.M., „Lymphokines and Cytokines as Cancer Treatment: Immunoterapy Realized" („Limfochine și citochine în tratamentul cancerului: realizarea imunoterapiei"), *Cancer*, 65:3 (supl.) (1 febr. 1990), pp. 800–814.

Botkin, J.R., „Ethical Issues in Human Genetics Technology" („Probleme de etică în tehnologia genetică umană"), *Pediatrician (Elveția)* 17:2 (1990), pp. 100–107.

Brahams, D., „Human Genetic Information: The Legal Implications" („Informația genetică umană: implicații juridice"), *Ciba Found Symp.*, 149 (1990), pp. 111–119.

Bratanov, K. și Vulchanov, V.H., „Repreductive Immunology: A Prospective Marginal Field of Biomedical Sciences" („Imunologie reproductivă: o perspectivă marginală a științei biomedicale"), *Am J. Reprod. Immunol. Microbiol.*, 10:3 (martie 1986), pp. 68–73.

Carey, N.H., „Commercial Exploitation of the Human Genome: What are the Problems?" („Exploatarea comercială a genomului uman: care sînt problemele?"), *Ciba Found Symp.*, 149 (1990), pp. 133–143.

Carey, N.J., „Production and Use of Therapeutic Agents" („Producerea și utilizarea agenților terapeutici"), *Br. Med. J. [Clin. Res.]*, 295:6603 (10 oct. 1987), pp. 907–908.

Carney, W.P., „Aplication of Biotechnology Methods to the Study of Trematodes" („Aplicarea metodelor de biotehnologie în studiul trematozilor"), *Southeast Asian J. Trop. Med. Public Health*, 19:1 (martie 1988), pp. 59–69.

Chang, T.M., „Artificial Cells in Medicine and Biotechnology" („Celulele artificiale în medicină și biotehnologie"), *Appl. Biochem. Biotechnol.*, 10 (1984), pp. 5–24.

— „Applications of Artificial Cells in Medicine and Biotechnology", („Aplicații ale celulelor artificiale în medicină și biotehnologie"), *Biomater. Artif. Cells Artif. Organs*, 15:1 (1987), pp. 1–20.

— „The Role of Biotechnology in Bioartificial or Hybrid Artificial Cells and Organs" („Rolul biotehnologiei în bioartificial în cazul celulelor și organelor hibride artificiale") [editorial], *Biomater. Artif. Cells Artif. Organs*, 16:4 (1988), pp. v–vi.

Charlesworth, M., „Human Genome Analysis and the Concept of Human Nature" („Analiza genomului uman și conceptul de natură umană"), *Ciba Found Symp.*, 149 (1990), pp. 180–189.

Clayton, R.N., „The Molecular Biology of the Ovary and Testis" („Biologie moleculară pe ovare și testicule"), *Baillieres Cin. Endocrinol. Metab.*, 2:4 (nov. 1988), pp. 987–1002.

Conway de Macario, E., și Macario, A.J., „Monoclonal Antibodies for Bacterial Identification and Taxonomy: 1985 and Beyond" („Anticorpi monoclonați pentru identificarea și taxonomia bacterială: 1985 și mai departe"), *Clin. Lab. Med.*, 5:3 (sept. 1985), pp. 531–544.

Corcoran, E., „A Tiny Mouse Came Forth" („Un șoricel minuscul a ieșit la iveală"), *Sci. Am.*, 260:2 (febr. 1989), p. 73.

— „Patent Medicine" („Medicina brevetată"), *Sci. Am.*, 259:3 (sept. 1988), pp. 128–130.

— „Gene Therapy in Gestation" („Terapia genei în gestație"), *Sci. Am.*, 259:5 (nov. 1988), pp. 135–136.

Cross, J.H., „Biotechnology Research on Cestodes in the Philippines, Malaysia, and Indonesia" („Cercetarea biotehnologiei pe cestozii din Filipine, Malaysia și Indonezia"), *Southeast Asian J. Trop. Med. Public Health*, 19:1 (martie 1988), pp. 41–45.

Crouch, M.L., „Regulating Recombinat DNA Biologics" („Reglementarea recombinării biologice a ADN-ului"), *Arzneimittelforschung*, 38:7 (iulie 1988), pp. 947–949.

De Jong, O.J., „Ethical Aspects of Biotechnology" („Aspecte etice ale biotehnologiei"), *Tijdschr Diergeneeskd*, 112:2 (15 ian. 1987), pp. 84–88.

Delisi, D., „Overview of Human Genome Research" („Privire de ansamblu asupra cercetării genomului uman"), *Basic Life Sci.*, 46 (1988), pp. 5–10.

Dickman, S., „Genetic Engineering: New Law is Overdue" („Inginerie genetică, o nouă lege e exagerată"), [știri], *Nature*, 342:6247 (16 nov. 1989), p. 218.

— „Genetic Engineering: New Laws Need Changes Made [news]" („Ingineria genetică: este nevoie de noi legi da-

torate acestei schimbări" [știri]), *Nature*, 343:6256 (25 ian. 1990), p. 298.

Dickson, D., „Genome Project Gets Rough Ride in Europe [news]" („Proiectul genomului întîmpină greutăți în Europa [știri]"), *Science*, 243:4891 (3 febr. 1989), p. 599.

— „Europe Tries to Untangle Laws on Patenting Life [news]" („Europa încearcă să impună legi asupra vieții de părinte [știri]"), *Science*, 243:4894 pt. 1 (24 febr. 1989), p. 1002.

Duffus, J.H., și Brown, C.M., „Health Aspects of Biotechnology" („Aspectele sănătății la nivelul biotehnologiei"), *Ann. Occup. Hyg.*, 29:1 (1985), pp. 1–12.

Dzau, V.J., Paul, M., Nakamura, N., Pratt, R.E., și Ingelfinger, J.R., „Role of Molecular Biology in Hypertension Research: State of the Art Lecture" („Rolul biologiei moleculare în studiile asupra hipertensiunii: starea actuală"), *Hypertension*, 13:6 pt. 2 (iunie 1989), pp. 731–740.

Fields, B.N., și Chanock, R.M., „What Biotechnology Has to Offer Vaccine Development" („Ce are de oferit biotehnologia în domeniul vaccinurilor?"), *Rev. Infect. Dis.*, 11: supl. 3 (mai–iunie 1989), S519–23.

Fox, J.L. și Klass, M., „Antigens Produced by Recombinant DNA Technology" („Producerea de antigene prin tehnologia recombinării ADN-ului"), *Clin. Chem.*, 35:9 (sept. 1989), pp. 1838–1842.

Friedmann, T., „Aplications and Implications of Genome Related Biotechnology" („Aplicații și implicații ale genomului în privința biotehnologiei"), *Basic Life Sci.*, 46 (1988), pp. 149–159.

Gelberman, R.H., și Dimick, M.P., „The Biotechnology of Hand and Wrist Implant Surgery and Rehabilitation" („Biotehnologia implantului de mînă și de încheietură la nivelul de operație chirurgicală și refacere"), *J. Rheumatol*, 14: supl. 15 (aug. 1987), pp. 53–61.

Gershon, D., „Genetech Shares: Allegation of Insider Dealing [news]" („Îndatoririle genetice: afirmații din interior [știri]", *Nature*, 345:6271 (10 mai 1990), p. 102.

Gilbert, W., „Human Genome Sequencing" („Secvențialitatea genomului uman"), *Basic Life Sci.*, 46 (1988), pp. 29–36.

Greenstein, R.L., „Controlling the Bugs: The First Decade in the Regulation of Biotethnology" („Controlul asupra in-

sectelor: primii zece ani de reglementări biotehnologice"), *Appl. Biochem. Biotechnol.*, 11:6 (dec. 1985), pp. 489–506.

Grisolia, S., „Mapping the Human Genome" („Harta genomului uman"), *Hastings Cent. Rep.*, supliment special (iulie–august 1989), pp. 18–19.

Guillou, P.J., „Potential Impact of Immunobiotechnology on Cancer Therapy" („Potențialul impact al imunobiotehnologiei asupra terapiei cancerului"), *Br. J. Surg.*, 74:8 (aug. 1987), pp. 705–710.

Hadsell, R.M., „Discover it Today, Tax it Tomorrow: Basic Biomedical Research Spawns Biotech Industry [news]" („Descoperă azi, taxează mîine: cercetările biomedicale fundamentale stau la baza industriei biotehnicii [știri]"), *J. Natl. Cancer Inst.*, 81:5 (1 martie 1989), pp. 322–326.

Hannah, H.W., „Biotechnology and the Veterinarian: Some Legal Consideration" („Biotehnologie și veterinari: cîteva considerații de ordin juridic"), *J. Am Vet. Med. Assoc.*, 194:7 (1 apr. 1989), pp. 890–891.

Hashimoto, S., „Recent Advances in Tumor-seeking Agents: Radioimmunoimaging of Cancers Using Monoclonal Antibodies" („Descoperiri recente în detectarea tumorelor și a agenților lor: radioimunoimagerie a cancerului prin folosirea anticorpilor monoclonali"), *Gan. To Kagaku Ryoho*, 15:4, pt. 2–1 (apr. 1988), pp. 866–872.

Hill, C.R., „Large-scale Manufacture of Monoclonal Antibodies for Use in Humans" („Producția pe scară mare a anticorpilor monoclonali pentru utilizarea lor la oameni"), *Biochem. Soc. Trans.*, 19:2 (apr. 1990), pp. 245–247.

Hilleman, M.R., „Newer Direction in Vaccine Development and Utilization" („Noi direcții în dezvoltarea vaccinurilor și a utilizării lor"), *J. Infect. Dis.*, 151:3 (martie 1985), pp. 407–419.

Hodgins, D.S., „Life Forms Protectable as Subjects of US Patents: Microbes to Animals (Perhaps)" („Forme de protecția vieții în conformitate cu legile americane: microbii pentru animale (eventual)", *Appl. Biochem. Biotechnol.*, 16 (sept.–dec. 1987), pp. 79–93.

Hodgkin, P. și Yoxen, E., „Biotechnology and General Practice. 2: Beyond the Technology — Social and Ethical Problems" („Biotehnologia și practica generalistă. 2: Dincolo de tehnologie — probleme sociale și etice"), *J. R. Coll. Gen. Pract.*, 35:280 (nov. 1985), pp. 527–531.

Hoffman, T., Fratantoni, J., și Murano, G., „Clinical Use of Biologicals Produced in Continuous Cell Lines" („Utilitatea clinică a produselor biologice la nivelul celulelor"), *Dev. Biol. Stand.*, 70 (1989), pp. 211–14.

Hood, L., „Biotechnology and Medicine of the Future" („Biotehnologia și medicina viitorului"), *J. of Am. Med. Assoc.*, 259:12 (25 martie 1988), pp. 1837–1844.

Huber, B.E., „Therapeutic Opportunities Insolving Cellular Oncogenes: Novel Approaches Fostered by Biotechnology" („Ocazii terapeutice care presupun oncogene celulare: noi abordări datorate biotehnologiei"), *FASEB J.*, 3:1 (ian. 1989), pp. 5–13.

Congresul Internațional privind noile tendințe în nefrologie, dializă și transplant, Bologna, 14–16 aprilie, „Biotechnology in Renal Replacement Therapy" („Biotehnologie în terapia de transplant renal"), *Contrib. Nephrol*, 70 (1989), pp. 1–346.

Iritani, A., „Current Status of Biotechnological Studies in Mammalian Reproduction" („Actualul statut al studiilor de biotehnologie în reproducerea mamară"), *Fertil. Steril.*, 50:4 (oct. 1988), pp. 543–551.

Jacobsen, H. și Kirchner, H., „Interferons: Biologic Principles and Clinical Uses" („Interferon: principiile de bază și utilitatea clinică"), *Klin Padiatr.*, 197:4 (iulie–august 1985), pp. 263–267.

James, K., „Human Monoclonal Antibody Technology: Are its Achievements, Challenges, and Potential Appreciated?" („Tehnologia anticorpului uman monoclonal: oare reușitele sale, provocările și potențialul sînt apreciate la justa valoare?"), *Scand. J. Immunol*, 29:3 (martie 1989), pp. 257–264.

Janssen, D.B., și Witholt, B., „Developments in Biotechnology of Relevance to Drinking Water Preparation" („Noi direcții în biotehnologia preparării apei de băut"), *Sci. Total Environ.*, 47 (dec. 1985), pp. 121–135.

Jones, E.H., „Recombinant Human Erythropoietin" („Recombinarea eritroproteinelor umane"), *Am. J. Hosp. Pharm.*, 46:11, supl. 2 (nov. 1989), S20–3.

Kahan, J.S., și Gibbs, J.N., „Food and Drug Administration Regulation of Medical Device Biotechnology, and Food and Food Additive Biotechnological" („Reglementarea administrării de alimente și medicamente ca instrumen-

te medicale biotehnologice precum și biotehnologia aditivelor din alimente"), *Appl. Biochem. Biotechnol.*, 11:6 (dec. 1985), pp. 507–516.

Kaufmann, S.H., „Leprosy and Tuberculosis Vaccine Design" („Leproza și tuberculoza — un posibil vaccin"), *Trop. Med. Parasitol.*, 40:3 (sept. 1989), pp. 251–257.

Kingsbury, D.T., „Balancing Regulatory Control, Scientific Knowlodge, and Public Understanding" („Echilibrarea controlului și reglementării cunoașterii științifice precum și a înțelegerii publicului larg"), *Basic Life*, 45 (1988), pp. 341–350.

Knezevic, S., „Science and Bioethics: Guidelines, Dilemmas and the Constant Postponement of Decisions" („Știință și bioetică: linii călăuzitoare, dileme și veșnica amînare a luării de decizii"), *Lijec Vjesn*, 111:12 (dec. 1989), pp. 427–431.

Kolb, E., „New Knowledge and Aspects in the Use of Biotechnology" („Noi cunoștințe și aspecte de utilizarea biotehnologiei"), *Gesamte Inn. Med.*, 41:9 (1 mai 1986), pp. 249–255.

Kupper, H., „Biotechnological Approach to a New Foot-and-mouth Disease Virus Vaccine" („Abordarea biotehnologică a unui nou vaccin pentru febra aftoasă"), *Biotechnol. Genet. Eng. Rev.*, 1 (1984), pp. 223–259.

Liew, F.Y., „Biotechnological Trends towards Synthetic Vaccines" („Tendințe biotehnologice în raport cu vaccinurile sintetice"), *Immunol. Lett*, 19:3 (nov. 1988), pp. 241–244.

Loeffler, K., „Ethical Demands in Animal Production" („Necesități etice în producția de animale"), *Berl. Munch. Tierarztl. Wochenschr.*, 102:12 (1 dec. 1989), pp. 397–400.

McConnell, J.B., „Wherence We've Come, Where We're Going, How We're Going to Get There" („De unde venim, încotro ne îndreptăm și cum vom ajunge acolo"), *Basic Life Sci.*, 46 (1988), pp. 1–4.

McLeod, D.C., „Biotechnology: Product Development and Evolving Patent Law [editorial]" („Biotehnologie: dezvoltarea produselor și evoluția legilor [editorial]"), *DICP*, 23:7–8 (iulie–august 1989), pp. 605–606.

Malik, V.S., „Biotechnology: The Golden Age" („Biotehnologia: epoca de aur"), *Adv. Appl. Microbiol.*, 34 (1989), pp. 263–306.

Marwick, C., „Technology, Cost, Cooperation, Ethics Challenges Face Genome Mapping Plan [news]" („Tehnologie, costuri, cooperare, etică, confruntări pentru harta

genomului uman [știri]"), *J. of Am. Med. Assoc.*, 262:23 (15 dec. 1989), 3247.

Medvedev, Z.A., „The Past and the Future of Experimental Gerontology" („Trecutul și viitorul gerontologiei experimentale"), *Arch. Gerontol. Geriatr.*, 9:3 (nov.–dec. 1989), pp. 201–213.

Mooney, M.A., și Norby, S., „Cost Benefit Analysis and Ethics of Prenatal Diagnosis" („Analiza avantajelor și costurilor precum și a eticii diagnosticului prenatal"), *Ugeskr Laeger*, 151:44 (30 oct. 1989), 2868–71.

Murray, K., Stahl, S., și Ashton-Rickardt, P.G., „Genetic Engineering Applied to the Development of Vaccines" („Ingineria genetică aplicată în dezvoltarea vaccinului"), *Philos. Trans. R. Soc. Lond.*, 324:1224 (31 aug. 1989), pp. 461–476.

Nature, „Another Report Smiles on Human Genome Sequencing Project [news]" („Un alt raport care tratează în glumă proiectul genomului uman [știri])", *Nature*, 332:6167 (28 apr. 1988), p. 769.

Nethersell, A.B., „Biological Modifiers and their Role in Cancer Therapy" („Modificări biologice și rolul lor în terapia cancerului"), *Ann. Acad. Med. Singapore*, 19:2 (martie 1990), pp. 223–234.

Newmark, P., „Europe Evaluates its Four-year Plans in Biotechnology [news]" („Europa evoluează un plan de patru ani în biotehnologie [știri]"), *Nature*, 335:6191 (13 oct. 1988), p. 579.

Nolan, K., și Swensen, S., „New Tools, New Dilemmas: Genetic Frontiers" („Noi unelte, noi dileme: frontierele genetice"), *Hastings Cent. Rep.*, 18:5 (oct.–nov. 1988), pp. 40–46.

Nosik, D.N., Korsum, N.S., și Novokhatskii, A.S., „Testing of Monoclonal Antibodies to Human Interferon" („Testarea anticorpilor monoclonari la interferonul uman"), *Vopr. Virusol.*, 30:5 (sept.–oct. 1985), pp. 600–602.

Biroul de sănătate și cercetarea mediului, Ministerul American al Energiei, „Roundtable Forum: The Human Genome Initiative: Issues and Impacts" („Masă rotundă în cadrul forumului: inițiative în domeniul genomului uman: problemele și impactul lor"), *Basic Life Sci.*, 46 (1988), pp. 93–109.

O'Hagan, D.T., Palin, K.J., și Davis, S.S., „Intestinal Absorption of Proteins and Macromolecules and the Immunological Response" („Absorbția intestinală a proteinelor și

macromoleculelor ca reacție imunologică"), *Crit. Rev. Drug. Carrier Syst.*, 4:3 (1988), pp. 197–220.

Overby, L.R., „Challenges and Opportunities in Biotechnology" („Provocări și ocazii în biotehnologie"), *Prog. Cin. Biol. Res.*, 182 (1985), pp. 425–43.

Ozkan, A.N., Hoyt, D.B., și Ninnemann, J.L., „Generation and Activity of Suppressor Peptides Following Traumatic Injury" („Generarea și activarea peptidelor ori suprimarea lor în urma unui accident traumatizant"), *J. Burn Care Rehabil.*, 8:6 (nov.–dec. 1987), pp. 527–530.

Parkman, P.D., și Hopps, H.E., „Viral Vaccines and Antivirals: Current Use and Future Prospects" („Vaccinurile virale și antivirale: utilitatea curentă și perspective viitoare"), *Ann. Rev. Public Health*, 9 (1988), pp. 203–221.

Pinkert, C.A., Dyer, T.J., Kooyman, D.L. și Kiehm, D.J., „Characterization of Transgenic Livestock Production" („Caracterizarea producției transgenice de animale pentru consum"), *Domest. Anim. Endocrinol.*, 7:1 (ian. 1990), pp. 1–18.

Roberts, L., „Genome Project: An Experiment in Sharing [news]" („Proiectul genomului uman: un experiment împărtășit [știri])", *Science*, 248:4958 (25 mai 1990), p. 953.

Rosenberg, S.A., „The Development of New Immunotherapies for the Treatment of Cancer Using Interleukinn-2: A Review" („Dezvoltarea unei noi imunoterapii pentru tratamentul cancerului folosind interluekin-2: o trecere în revistă"), *Ann. Surg.*, 208:2 (aug. 1988), pp. 121–135.

Sauer, F. și Hankin, R., „Rules Governing Pharmaceuticals in the European Community" („Regulile care guvernează producția de substanțe farmaceutice în Comunitatea Europeană"), *J. Clin. Pharmacol.*, 27:9 (sept. 1987), pp. 639–646.

Schoepke, H.G., „The Prospective of the Biotechnology Industry on Changing Technology in Pathology" („Perspectiva industriei biotehnologiei în modificarea tehnologiei în patologie"), *Arch. Pathol. Lab. Med.*, 111:7 (iulie 1987), pp. 596–600.

Sorensen, S.A., „Ethical Aspects in the Diagnosis of Hereditary Diseases, with Special Reference to Huntington's Chorea" („Apecte etice în diagnosticarea bolilor ereditare, în special la coreea lui Huntington"), *Nord Med.*, 105:1 (1990), pp. 2–4.

Stewart, H.J., Jones, D.S., Pascall, J.D., Popkin, R.M., și Flint, A.P., „Drug Delivery Systems in Biotechnology" („Siste-

mul de producție a medicamentelor prin biotehnologie"), *Artif. Organs*, 12:3 (iunie 1988), pp. 248–251.

Stadler, R., Mayer-da-Silva, A., Bratzke, B., Garbe, C., și Orfanos, C., „Interferons in Dermatology" („Interferonul în dermatologie"), *J. Am. Acad. Dermatol.*, 20:4 (aprilie 1989), pp. 650–656.

Sugawara, S., „Micromanipulation of Mammalian Embryos" („Microingineria genetică a embrionilor mamari"), *J. Toxicol. Sci.*, 13:4 (nov. 1988), pp. 279–286.

Sullivan, J.B. Jr., „Immunotherapy in the Poisoned Patient: Overview of Present Applications and Future Trends" („Imunoterapia la pacienții intoxicați: o privire asupra aplicațiilor actuale și a tendințelor viitoare"), *Med. Toxicol.*, 1:1 (ian.–febr. 1986), pp. 47–60.

Tami, J.A., Parr, M.D. și Thompson, J.S., „The Immune System" („Sistemul imunitar"), *J. Hosp. Pharm.*, 43:10 (oct. 1986), 2483–93.

Urushizaki, I., „Recent Trends in Cancer Treatment Using Cytokines" („Tendințe recente în tratarea cancerului folosind citochinele"), *Gan To Kagaku Ryoho*, 16:4, pt. 2–1 (apr. 1989), pp. 897–905.

Watson, J.D. și Jordan, E., „The Human Genome Program at the National Institute of Health" („Programul genomului uman în cadrul Institutului Național de Sănătate"), *Genomics*, 5:3 (oct. 1989), pp. 654–656.

Werner, R.G., „Biotechnical Production of Drugs with Special Reference to Tissue-type Plasminogen Activator" („Producția biotehnică a medicamentelor și în special a activantului de plasmă tip țesut"), *Klin. Wochenschr.*, 66 supl. 12 (1988), pp. 24–32.

Westphal, H., „Transgenic Mammals and Biotechnology" („Biotehnologie transgenică mamară"), *FASEB. J.*, 3:2 (febr. 1989), pp. 117–120.

Wirth, D.F., Rogers, W.O., Barker, R. Jr., Dourado, H., Suesebang, L., și L'Albuquerque, B., „Leishmaniasis and Malaria: New Tools for Epidemiologic Analysis" („Leishmaniasis și malaria: noi unelte în analiza epidemiologică"), *Science*, 234:4779 (21 nov. 1986), pp. 975–979.

Young, F.E., „DNA Probes. Fruits of the New Biotechnology" („Dovezi de ADN, roade ale noii biotehnologii"), *J. of Am. Med. Assoc.*, 258:17 (6 nov. 1987), 2404–6.

Zilz, D.A., „Harvey A.K. Whitney lecture. Independence in Pharmacy: Risks, Rewards, and Responsibilities" („Conferința lui Harvey A.K. Whitney Interdependență în farmacologie: riscuri, avantaje și răspunderi"), *Am. J. Hosp. Pharm.*, 47:8 (aug. 1990), 1759–65.

Zimmerli, W.C., „Who Has the Right to Know the Genetic Contitution of a Particular Person?" („Cine are dreptul să știe care este structura genetică a unei anumite persoane?"), *Ciba Found Symp.*, 149 (1990), pp. 93–102.

Indice

Cuprins

Editor: Gr. Arsene

CURTEA VECHE PUBLISHING

str. arh. Ion Mincu 11, București
tel./fax: (021)222.57.26, (021)222.47.65
e-mail: arsene@kappa.ro
web: www.curteaveche.ro

MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 0232-211225, 236388, fax. 0232-211252

colecția prometeu **3**

Nu tehnica este elementul periculos. Nu există o demonie a tehnicii. Există în schimb misterul esenței ei. Ca un *destin al scoaterii din ascundere, esența tehnicii reprezintă pericolul.* (Martin Heidegger)

Prometeu întruchipează mitul omului progresist, care îndrăznește să aducă „focul" în mijlocul oamenilor. Oare putem înțelege astăzi mai bine ca oricînd rațiunile pedepsirii lui de către zei? Colecția „Prometeu" își propune să dezvăluie ce se întîmplă în spatele ușilor închise ale laboratoarelor, unde oameni de știință în halate albe ne pregătesc destinul.

Ne aflăm, din nou, în pragul unei revoluții extraordinare. Revoluția la nivelul biologiei moleculare și al geneticii. Vom avea posibilitatea să deviem și să controlăm evoluția umană într-o măsură fără precedent. Vom putea să creăm noi forme de viață.

Dar clonarea nu este o jucărie a oamenilor mari; ea implică riscuri și probleme etice de un gen aparte, cu care specia umană nu s-a mai întîlnit — ele fac subiectul acestei cărți despre etica biotehnologiei și a geneticii umane.

Cartea lui John Harris aprofundează toate aceste chestiuni pe înțelesul tuturor.

Entuziasmul în privința clonării umane — apărut odată cu clonarea primului mamifer, oaia Dolly, la 5 iulie 1996, la Roslin Institute — s-a risipit total odată cu moartea prematură a acesteia, la începutul acestui an. A apărut întrebarea: dacă materialul genetic al oii s-a deteriorat rapid, oare nu același lucru se va întîmpla și în cazul primei clone umane?

Toate aceste preocupări nu sînt străine de strădania permanentă a omului de a afla nemurirea sau măcar de a-și îmbunătăți condiția. Concluzia autorului e mai degrabă sceptică: „Nu știu dacă «educația îl face pe om», dar sînt sigur că genele nu îl pot face." Argumentele sale alcătuiesc o lectură de-a dreptul fascinantă.

ISBN 973-8356-75-X
9 789738 356757